

Paulus,

der Apostel Jesu Christi.

Sein

Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre.

Ein Beitrag

zu einer

kritischen Geschichte des Urchristenthums.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,

ordentl. Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen, Ritter des Ordens der württemb. Krone.

Stuttgart.

Verlag von Becher & Müller.

1845.

Περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα.
1. Cor. 15, 10.



Vorrede.

Das Leben und Wirken des Apostels Paulus, seine Stellung und Bedeutung in der Geschichte des Urchristenthums, ist schon seit einer längeren Reihe von Jahren der besondere Gegenstand meiner, hauptsächlich auf die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte gerichteten, kritischen Forschungen gewesen. Als erste Frucht derselben erschien im Jahre 1831. in der Tübinger Zeitschr. für Theologie Jahrg. 1831. H. 4. die Abhandlung: „die Christuspartei in der corinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom," in welcher ich zuerst die seitdem von mir festgehaltene und weiter begründete Behauptung aufstellte, daß das harmonische Verhältniß, das man gewöhnlich zwischen dem Apostel Paulus und den Judenchristen, an deren Spitze die ältern Apostel stunden, annimmt, dem Zeugniß der Geschichte zufolge, nicht stattgefunden, und der Gegensatz der beiden Parteien, welche hier zu unterscheiden sind, tiefer, als bisher erkannt worden ist, in die Verhältnisse der ältesten Kirche eingegriffen habe. Diese Abhandlung, welche in der bald darauf erschienenen ersten Ausgabe der Neander'schen Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 1832. mehrfach berücksichtigt wurde, hat zur bessern Verständigung über mehrere Punkte der ältesten Kirchengeschichte das Ihrige beigetragen, mir selbst ergaben sich auf demselben, in ihr zuerst betretenen, Wege weitere Resultate, welche ich in meiner Schrift über die Pastoralbriefe 1835. und in der Abhandlung über den Römerbrief, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. H. 3. bekannt machte.

Schon längst beabsichtigte ich, die beiden, in der hiesigen Zeitschrift erschienenen, Abhandlungen noch einmal herauszugeben und mit weitern, in denselben Zusammenhang gehörenden, Untersuchungen zu einem Ganzen zu verbinden. Es ist dieß nun in der vorliegenden Schrift geschehen und soweit ausgedehnt worden, daß sie sich als eine Monographie über den Apostel Paulus ankündigen kann, und ebendamit als specielle Bearbeitung eines Moments der ältesten Entwicklungsgeschichte des Christenthums, an welchem die große Frage der Zeit, was es ursprünglich war und wesentlich ist, eine ihrer wichtigsten und schwierigsten Aufgaben zu lösen hat.

Meine Methode der historischen Kritik kann ich als bekannt voraussetzen. Hat man mir ja neuestens sogar die zweideutige Ehre erwiesen, mich den Stifter und Meister einer neuen kritischen Schule zu nennen, eine Ehre, gegen welche ich, auch wenn ich sie ernstlicher nehmen wollte, als sie gemeint ist, nur protestiren könnte. Ich wüßte nicht, was ich mir unter der bisherigen Kritik denken sollte, wenn ich die von mir befolgten Grundsätze als neu betrachten müßte. Nicht die Grundsätze können es seyn, an deren Neuheit man Anstoß nimmt, sondern nur die Ergebnisse, auf welche ihre Anwendung führt, eben jene Ergebnisse, um deren willen man die Kritik der neuen kritischen Schule als die negative und destructive zu bezeichnen pflegt. Was ist denn aber auch mit diesem so gefahrvoll lautenden Namen gesagt? Was wäre die Kritik, wenn sie nicht auch negiren und destruiren dürfte? Es fragt sich also nur, was man negirt und destruirt, und mit welchem Rechte man es thut, und ob nicht dieselbe Kritik, die man nur als eine negative und destructive bezeichnen zu können meint, auch wieder eine sehr conservative ist, conservativ schon darum, weil sie ja nur auf dem einfachen Grundsatze beruht, Jedem das Seine zu lassen und zu geben, aber freilich auch nur das Seine. Im Bewußtseyn dieser nothwendigen Selbstbeschränkung des conservativen Princips habe ich allerdings kein Interesse, Ansprüche anzuerkennen, die kein Recht für sich geltend machen können, hergebrachte Meinungen, die sich als unbegründet und unwahr zeigen, zu vertheidigen und aufrecht zu erhalten, über Widersprüche

hinwegzusehen, die klar genug vor Augen liegen, Unterschiede und Differenzen, die mit aller Schärfe erfaßt seyn müssen, wenn man der Sache auf den Grund sehen will, so viel möglich zu verwischen und auszugleichen, damit nur auf der täuschenden Oberfläche alles recht glatt und eben erscheine, überhaupt bei jener Halbheit des Denkens stehen zu bleiben, die die flache, geistlose Theologie der Zeit so bequem findet, um im behaglichen Genuß ihres vermeintlichen Besitzes da schon auszuruhen, wo die ernste Arbeit des Forschens und Denkens, welche freilich so oft nur lang gehegte und zur süßen Gewohnheit gewordene Illusionen zerstören kann, erst ihren Anfang nehmen muß. Bin ich auf diesem negativen und destructiven Wege zu Resultaten gelangt, welche mit den gewöhnlichen Vorstellungen in Widerspruch kommen, so zeige man, daß sie falsch sind, man prüfe und widerlege sie, wenn man es vermag, man negire und destruire sie durch die Macht der Gründe und Beweise, wenn man sich so stark dazu fühlt! Damit aber, daß man einem wissenschaftlichen Verfahren einen zweideutigen Namen anhängt, daß man zu gehässigen Verdächtigungen, leeren Declamationen, gehaltlosen Tendenzschriften*, oder wohl gar, was noch weit einfacher und bequemer ist,

* Eine Schrift dieser Art ist: das Urchristenthum, eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. v. Baur in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen von W. O. Dietlein. Halle 1845. Sie ist sosehr bloße Parteischrift, daß ich sie nur hier nennen kann. Im Verlaufe meiner Untersuchungen selbst hat sich mir nirgends etwas Erhebliches aus ihr dargeboten, worauf ich hätte Rücksicht nehmen können. Der Zeitpunkt ihrer Erscheinung war für ihren Zweck nicht günstig, da meine Ansicht über das Urchristenthum überhaupt nun nicht mehr nach meinen ältern Abhandlungen über die Briefe an die Corinthier und die Römer und die Pastoralbriefe (auf diese beschränkt sich Hr. Dietlein, indem er über meine Abhandlung über das joh. Evangelium mit klüglichem Stillschweigen sein Urtheil vorerst noch sich vorbehalten zu wollen scheint), sondern nur nach der vorliegenden umfassenderen Schrift zu beurtheilen ist. Es ist vorauszusehen, daß es der Schrift des Hrn. Dietlein nicht besser ergehen wird, als der vor einigen Jahren erschienenen, aber auch schon längst wieder verschollenen des Hrn. Böttcher: Baur's historische Kritik in ihrer Consequenz. Braunschw. 1840. u. 41. (der theologischen Facultät der Georgia Augusta als nega-

zum bloßen Ignoriren seine Zuflucht nimmt, ist in Sachen der Wissenschaft überall nichts ausgerichtet. Es ist schon geraume Zeit, daß meine Abhandlung über das johanneische Evangelium erschienen ist, und soweit den theologischen Jahrbüchern Zugang gestattet wird, in den Händen des Publikums sich befindet, schon hat es auch an verschiedenen Zeichen des Befremdens, des Tadels und Widerspruchs nicht gefehlt, auch nicht an einzelnen kleinlichten, oberflächlichen Gegenbemerkungen, aber eine ernstliche und gründliche, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechende, nicht blos an Nebendinge sich haltende, sondern in die Sache selbst eingehende Würdigung, deren Nothwendigkeit auf der Seite der Gegner doch kaum sollte in Abrede gestellt werden können, wie lange wird sie noch auf sich warten lassen?

Wäre der Unverstand, welcher es sich so oft noch zum besondern Geschäft zu machen scheint, die Ansichten Anderer zu mißverstehen, nicht jeder Belehrung unfähig, so dürfte ich vielleicht nach der Erscheinung dieser Schrift hoffen, von Manchen, wenn auch nicht billiger beurtheilt, doch richtiger verstanden zu werden. Jedenfalls aber dient es zu meiner eigenen Befriedigung, was sich mir durch eigene selbstständige Forschungen und Studien als die geschichtliche Ansicht über das Urchristenthum ergeben hat, hier in seinem weitern Umfang und Zusammenhang entwickelt und öffentlich dargelegt zu haben. Mag über Einzelnes fort und fort gestritten werden, es liegt ja ganz in der Natur der Sache, daß die abstracte Möglichkeit des Einzelnen nie widerlegt werden kann; was über eine in größerem Zusammenhang durchgeführte Ansicht in letzter Beziehung allein entscheiden kann, ist doch nur das Allgemeine, von welchem auch das Einzelne immer wieder abhängt, die Consequenz des Ganzen, die überwiegende, dem denkenden Bewußtseyn von selbst sich aufdringende innere Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit der Sache, gegen welche die Partei-Interessen des Tags früher oder später verstum-

tive Kritik der blos negativen Kritik gewidmet). Welchen Werth haben Schriften, welche nicht nur das reine Product des Parteigeistes sind und als solches sich selbst ankündigen, sondern auch noch überdieß so langweilig breit und sosehr selbst ohne alles polemische Salz geschrieben sind, daß sie Niemand, nicht einmal den, den sie zunächst betreffen, interessiren können?

men müssen. In diesem Vertrauen lasse ich auch diese Schrift sich selbst ihren Weg bahnen.

Sie trifft auf merkwürdige Weise mit einer andern kritischen Schrift zusammen, in welcher gleichfalls der Apostel Paulus eine Hauptrolle spielt, deren Verfasser aber, obgleich er in Ansehung der schon im Urchristenthum anzuerkennenden Gegensätze auf demselben Boden mit mir steht, sich die gerade entgegengesetzte Aufgabe gestellt hat. Ich meine die so eben erst, nach völliger Beendigung meiner Arbeit, mit großem Interesse von mir gelesene Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander. Ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben. Leipzig 1845. Es ist, wie wenn der Verfasser ganz die Absicht hätte, der Tendenz meiner Schrift entgegenzutreten, wenn er S. 437. von dem Apostel Paulus sagt: „Er ist der Saulus, der den zweiten David ebenso wie der gleichnamige und aus dem gleichen Stamm entsprossene König Saul den ersten David verfolgt hat; er ist im Evangelio des Lykas der Wolf (Λύκος), der in den Stall des Herrn mit unreiner Herrschsucht und gewaltthätiger Leidenschaftlichkeit eingebrochen ist, und so manches davon aus seiner ursprünglichen Gestalt und reinen Schönheit herausgezerrt und nach seinem, nicht des Herrn, Sinne gewendet hat. Ihm, d. h. jeder Entstellung, welche durch ihn der wahren Urlehre des Herrn gegeben worden ist, gilt meine Fehde. Paulinismus ist nicht durchgängig wahres Christenthum. Mögen die, welche in seinem Christenthum das einzig wahre Heil gefunden, und daran sich festgeklammert haben, zu seinem Schutze sich erheben. Ich stehe ihnen unverzagt zur Rede. Doch nicht ich, sondern Christus selbst und seine geimßhandelten Zwölfe und die Wahrheit beklagen ihn gewaltthätiger Leidenschaftlichkeit und eigenmächtiger Gestaltung des Evangelions an." Die Antwort auf diese neue, gegen den Apostel erhobene Anklage ist die vorliegende Schrift und es treten somit zwei sehr divergirende Ansichten über den großen Heidenapostel zu gleicher Zeit gegen einander auf. Ich kann so manche Voraussetzungen nicht zugeben, von welchen die genannte Schrift

ausgeht, kann die so individuell persönlichen Beziehungen nicht sehen, welche hier überall, wie mit dem Auge eines Geistersehers, erblickt werden, kann es überhaupt nicht für die Sache der Kritik halten, wenn sie nicht einen zu subjectiven Character annehmen will, solchen Vermuthungen nachzugehen, darin aber bin ich mit dem geistreichen Verfasser ganz einverstanden, daß die Kritik, wenn sie nur ihre Augen schärfen will, in der evangelischen Geschichte noch unendlich viel auffinden kann, woran man bisher noch gar nicht gedacht hat, was uns erst in das geheimnißvolle Dunkel dieser Verhältnisse noch tiefer hineinsehen läßt. Man wage es nur, weiter zu forschen, und lasse der protestantischen Kirche ihr unveräußerlichstes Recht durch kein falsches Interesse, am wenigsten durch die Furcht vor der Wahrheit, beschränkt werden, das Recht der freien Forschung in der Schrift und über die Schrift. Wer dieses Recht nicht anerkennt, und zwar es practisch wahr und aufrichtig anerkennt, nicht blos in abstracter theoretischer Allgemeinheit, die freilich Niemand zu läugnen wagt, und ebendamit auch von dem thörichten Vorurtheil sich losmacht, daß das Streben nach Wahrheit (wofern es nur redlich gemeint ist, an diese Redlichkeit aber zu glauben, sollte doch nicht so schwer seyn, sobald man nur nicht in jeder Bestreitung des vermeintlich Wahren eine wesentliche Verläugnung des an sich Wahren sehen will) und die Erforschung des Wahren der Kirche zum Schaden gereichen könne, und daß man im Interesse der Kirche den Fortschritt des Geistes (wie wenn dieß möglich wäre!) wenigstens zurückhalten müsse, ist nicht ein Freund und Förderer der protestantischen Kirche, sondern ein Feind und Zerstörer derselben, und weiß im besten Falle nicht, was er will.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Der Standpunkt der Untersuchung; die Apostelgeschichte als Quelle für die Geschichte des Apostels Paulus; die Eintheilung des Ganzen . . . . 1—14

Erster Theil.

Das Leben und Wirken des Apostels Paulus . . . . 15—243

Erstes Kapitel.

Die jerusalemische Gemeinde vor der Bekehrung des Apostels. Ap.Gesch. 3—5. . . . . 15—41

Zweites Kapitel.

Stephanus, der Vorgänger des Apostels Paulus. Ap.Gesch. 6. 7. . 41—59

Drittes Kapitel.

Die Bekehrung des Apostels Paulus. Ap.Gesch. 9, 22. 26. . . . 60—89

Viertes Kapitel.

Die erste Missionsreise des Apostels. Ap.Gesch. 13. 14. . . . . 89—104

Fünftes Kapitel.

Die Verhandlungen zwischen dem Apostel Paulus und den ältern Aposteln zu Jerusalem. Ap.Gesch. 15. Gal. 2. . . . . . 104—144

Sechstes Kapitel.

Die zweite Missionsreise des Apostels. Ap.Gesch. 16. . . . . . 145—166

Siebentes Kapitel.

Der Apostel in Athen, Corinth, Ephesus. Seine Reise nach Jerusalem über Miletus. Ap.Gesch. 17—20. . . . . 166—193

Achtes Kapitel.

Die Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem. Ap.Gesch. 21. 193—212

Neuntes Kapitel.

Der Apostel in Rom, seine Gefangenschaft und sein Märtyrertod . 212—243

Zweiter Theil.

Die Briefe des Apostels Paulus . . . . 245—504

Einleitung . . . . 247—251

Erste Classe der paulinischen Briefe.

Die Briefe an die Galater, Corinthier und die Römer . . . . 252—426

Erstes Kapitel.

Der Brief an die Galater . . . . 252—259

Zweites Kapitel.

Die beiden Briefe an die Corinthier . . . . 259—332

Drittes Kapitel.

Der Brief an die Römer . . . . 332—416

Seite

Zweite Klasse der paulinischen Briefe.

Die Briefe an die Epheser, Colosser, Philipper, den Philemon und die Thessalonicher . . . 417—492

Viertes Kapitel.

Die beiden Briefe an die Epheser und Colosser . . . 417—457

Fünftes Kapitel.

Der Brief an die Philipper . . . 458—475

Sechstes Kapitel.

Der Brief an Philemon . . . 457—480

Siebentes Kapitel.

Die beiden Briefe an die Thessalonicher . . . 480—492

Dritte Classe der paulinischen Briefe.

Achtes Kapitel.

Die Pastoralbriefe . . . 492—499

Neuntes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über die kleineren paulinischen Briefe . . 499—504

Dritter Theil.

Der Lehrbegriff des Apostels . . . 505—670
Einleitung . . . 507—511

Erstes Kapitel.

Das Princip des christlichen Bewußtseyns . . . 512—522

Zweites Kapitel.
Die Lehre von der Rechtfertigung.

1) Nach ihrer negativen Seite: ὁ ἄνϑρωπος ὐ δικαιῦται ἐξ ἔργων νόμυ . . . 522—535

Drittes Kapitel.
Die Lehre von der Rechtfertigung.

2) Nach ihrer positiven Seite: ὁ ἄνϑρωπος δικαιῦται ἐκ πίϛεως 535—555

Viertes Kapitel.

Christus als Princip der durch ihn gestifteten Gemeinschaft . . . 555—567

Fünftes Kapitel.

Das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum 567—597

Sechstes Kapitel.

Das Christenthum als neues Princip der weltgeschichtlichen Entwicklung 597—612

Siebentes Kapitel.

Glaube, Liebe und Hoffnung, die drei Momente des christlichen Bewußtseyns . . . 612—617

Achtes Kapitel.

Specielle Erörterung einiger dogmatischer Nebenfragen . . . . 617—650

Neuntes Kapitel.

Einige die Individualität des Apostels betreffende Züge . . . . 651—670

Anhang.

I. Zur Literatur der Petrus-Sage. Beilage zu Th. 1. Kap. 9. . 671—677
II. Zur Vergleichung der paulinischen Rechtfertigungslehre mit der des Jacobusbriefs. Beilage zu Th. 3. Kap. 3. . . . . . 677—692

Einleitung.

Der Standpunkt der Untersuchung; die Apostelgeschichte als Quelle für die Geschichte des Apostels Paulus; die Eintheilung des Ganzen.

Es ist die große Aufgabe unserer Zeit, die Urgeschichte des Christenthums, seine Entstehung und erste Entwicklung, wie sie in der Reihe der Schriften, die den Inhalt unsers neutestamentlichen Kanons ausmachen, vor uns liegt, kritisch zu erforschen, eine Aufgabe, welche nur aus dem innersten Mittelpunkt der allgemeinsten Interessen und Bewegungen unserer Zeit hervorgehen kann. Daß die jetzige Zeit ihrer vorherrschenden Richtung nach kritisch ist, nicht sowohl mit productiver Kraft eine erst werdende Welt schaffen, als vielmehr eine schon gewordene und vorhandene in den Momenten ihres Gewordenseyns begreifen will, kann gewiß mit Recht von ihr gesagt werden. Kritisch und historisch sind die allermeisten Bestrebungen der Zeit in den höhern Gebieten der Wissenschaft, man fragt bei Allem, was seine Geltung für die Gegenwart haben soll, nach seiner geschichtlichen Berechtigung, will allem Gegebenen und Bestehenden auf den Grund seines Daseyns sehen, überall auf die Anfänge und ersten Elemente, in welchen alles schon beschlossen liegt, zurückgehen, um aus dem erforschten Zusammenhang des Einzelnen auch die klare Einsicht in das Ganze zu gewinnen. Die nach so großer Anstrengung, nach der mühevollen Arbeit vieler Jahrhunderte errungene Selbstständigkeit des Denkens wendet von selbst den Blick in die Vergangenheit zurück; der in der Selbstgewißheit seines Bewußtseyns in sich ruhende Geist steht nun erst auf dem Standpunkt, auf welchem er auch auf die Wege zurücksehen kann, die er, durch die Macht der Verhältnisse getrieben, gegangen ist, er geht ihnen nach, um

das bewußtlos Gewordene mit dem Bewußtseyn der innern Nothwendigkeit seines Werdens zu durchlaufen. Ist diese kritische Aufgabe in so vielen Gebieten des menschlichen Wissens der nothwendige geistige Proceß, durch welchen das Bewußtseyn der Gegenwart mit der Vergangenheit vermittelt werden muß, wo könnte sie größere Bedeutung haben, als da, wo die Gegenwart mit der Vergangenheit am engsten und unmittelbarsten zusammenhängt, dieser Zusammenhang in den innersten Interessen unsers geistigen Wesens begründet ist? Das Christenthum ist auf der einen Seite die große geistige Macht, durch welche alles Glauben und Denken der Gegenwart bestimmt wird, das absolute Princip, durch welches das Selbstbewußtseyn des Geistes getragen und gehalten wird, das, ohne ein wesentlich christliches zu seyn, in sich selbst keinen Halt und Bestand hätte; auf der andern Seite ist, was das Christenthum seinem Wesen nach ist, eine rein historische Frage, deren Lösung nur in der Vergangenheit liegt, in welcher das Christenthum selbst seinen Ursprung genommen hat, eine Frage, die ebendarum auch nur durch die kritische Stellung gelöst werden kann, die sich das Bewußtseyn der Gegenwart zu der Vergangenheit gibt. Aus der großen Bedeutung, welche diese Frage für unsere Zeit gewinnen mußte, sobald die längst vorbereiteten Elemente ihrer Lösung in ihrer Einheit zusammengefaßt und auf ihren bestimmten Ausdruck gebracht wurden, ist die Strauß'sche Kritik des Lebens Jesu hervorgegangen. Die Schärfe dieser Kritik, die gleichwohl ihre Hauptstärke großentheils nur in der Evidenz hatte, mit welcher sie aus den längst gegebenen Prämissen die nothwendigen Folgerungen zog, hat auf das durch die Negativität des Resultats überraschte Publikum einen peinlichen Eindruck gemacht, dessen man sich in den mit aller Eile versuchten Widerlegungen nicht schnell genug erwehren zu können glaubte. Mit welchem Erfolg dieß geschehen ist, und welche Wirkungen überhaupt diese große kritische Aufregung in dem Bewußtseyn der Zeit zurückgelassen hat, mag hier nicht weiter untersucht werden; die wissenschaftliche Berechtigung aber zu einer solchen Kritik konnte bei aller Bedenklichkeit ihrer Resultate nie in Zweifel gezogen werden, sie mußte als ein durch die Bildung der Zeit bedingtes Bedürfniß anerkannt werden, und Alles, was von so vielen Seiten gegen das Strauß'sche Werk geltend gemacht wurde, konnte nur die Aufforderung nahe legen, in den von ihm einmal begonnenen kritischen Proceß noch tiefer und gründlicher einzugehen.

Die Kritik der evangelischen Geschichte wird, da sie unmittelbar das Leben des Stifters des Christenthums betrifft und mit so vielen andern wichtigen Fragen zusammenhängt, noch lange der wichtigste Gegenstand der kritischen Bestrebungen unserer Zeit bleiben. In Ansehung des Interesses der Aufgabe schließt sich daran zunächst die historisch-kritische Untersuchung der Frage an, wie das mit dem Judenthum noch so eng verwachsene Christenthum von demselben sich losriß und in die Sphäre seiner welthistorischen Bedeutung eintrat. Ist es, was das Leben Jesu betrifft, das von Jesus zuerst ausgesprochene und durch die Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit bethätigte Bewußtseyn der Idee des Christenthums und des Princips desselben, was uns aus der evangelischen Geschichte als der Inbegriff der historischen Bedeutung des Lebens Jesu entgegentritt, so ist es nun, wenn wir von der evangelischen Geschichte zu der Geschichte der apostolischen Zeit fortgehen, die praktische Realisirung jener Idee, die das eigentliche Object der historischen Betrachtung ist. Um die praktische Realisirung der Idee des Christenthums handelte es sich dann erst, als die durch den Tod und die Auferstehung Jesu in die Wirklichkeit des Bewußtseyns eingetretene und zu einer lebendigen Macht in demselben gewordene Idee an den Schranken des nationalen Judenthums das Haupthinderniß fand, um zu ihrer weltgeschichtlichen Realität zu gelangen. Wie diese Schranken durchbrochen wurden, wie das Christenthum, statt eine bloße Form des Judenthums zu bleiben und in ihm zuletzt sogar wieder unterzugehen, sich in seinem eigenen selbstständigen Princip erfaßte, um sich von ihm loszureißen und als eine neue, von ihm wesentlich verschiedene, von aller nationalen Particularität des Judenthums befreite Form des religiösen Bewußtseyns und Lebens sich ihm entgegenzustellen, dieß ist der weitere wichtigste Punkt der Urgeschichte des Christenthums. Auch hier ist, wie in der evangelischen Geschichte, die Einheit eines individuellen Lebens der eigentliche Gegenstand der historisch-kritischen Betrachtung. Daß das Christenthum, was es seiner universellen historischen Bedeutung nach ist, erst durch den Apostel Paulus geworden ist, ist unläugbare historische Thatsache; auf welche Weise dieß aber von ihm geschehen ist, wie dabei sein Verhältniß zu den andern ältern Aposteln gedacht werden muß, ob er in Uebereinstimmung mit ihnen, oder im Widerspruch und Gegensatz gegen sie, die von ihm zuerst geltend gemachten Ansichten und Grundsätze durchführte, dieß ist es, was immer noch einer genauern

und durchgreifendern Untersuchung bedarf. Wie in der evangelischen Geschichte hat die historische Kritik zwei von einander divergirende Darstellungen vor sich, die erst gegen einander ausgeglichen werden müssen, um aus ihnen den reinen historischen Gehalt zu erheben, den Bericht der Apostelgeschichte und die in den eigenen Briefen des Apostels enthaltenen geschichtlichen Data. Man sollte nun zwar denken, in allen denjenigen Fällen, in welchen die Erzählung der Apostelgeschichte mit den eigenen Angaben des Apostels nicht ganz zusammenstimmt, müssen die letztern einen so entschiedenen Anspruch auf authentische Wahrheit haben, daß der Widerspruch der Apostelgeschichte gar nicht in Betracht kommen kann, allein dieser Kanon, so sehr er sich aus der Natur der Sache selbst ergeben zu müssen scheint, ist bisher nicht so befolgt worden, wie er es verdient hätte. Indem man von der Voraussetzung der durchgängigen Identität der Darstellung der Apostelgeschichte mit den eigenen Angaben des Apostels in dessen Briefen ausgieng, hat man die stattfindenden Differenzen, auch wenn man sie nicht läugnen konnte, für zu gering und unerheblich gehalten, um auf sie ein weiteres Gewicht zu legen, ja sogar sich nicht selten gegen die klaren Versicherungen des Apostels auf die Seite der Apostelgeschichte gestellt. Es ist dadurch nicht nur die historische Wahrheit nicht in ihr helles Licht gesetzt worden, sondern auch der Gerechtigkeit und Unparteilichkeit, die man dem Apostel bei der Beurtheilung seines apostolischen Lebens und Wirkens schuldig ist, nicht Genüge geschehen. Um nur in sein Verhältniß zu den andern Aposteln keinen Schein einer ernstlichen Differenz kommen zu lassen, hat man kein Bedenken getragen, ihm in manchen Fällen eine Handlungsweise zuzuschreiben, welche, wenn es sich mit ihr wirklich so verhielte, wie man annahm, auf seinen Charakter ein sehr zweideutiges Licht fallen lassen würde. Eine nach strengeren Grundsätzen der historischen Kritik unternommene Darstellung dieses Theils der Urgeschichte des Christenthums kann daher nur zugleich eine Apologie des Apostels seyn. Von dieser Einseitigkeit der Auffassungsweise ist auch die Neander'sche Geschichte des apostolischen Zeitalters so wenig frei geblieben, daß vielmehr sie gerade, je mehr sie es sich zur Aufgabe machte, in das ganze geschichtliche Material einen scheinbaren Zusammenhang zu bringen, nur um so mehr dazu beigetragen hat, den richtigen Gesichtspunkt für die wichtigsten Momente dieser Entwicklungsperiode des Christenthums zu verrücken.

Die Apostelgeschichte bietet sich zunächst als die Hauptquelle für die Geschichte des apostolischen Lebens und Wirkens des Apostels Paulus dar. Der Historiker kann aber in ihr seinen Standpunkt nicht nehmen, ohne sich vor Allem über die Stellung, die sie sich selbst zu ihrem geschichtlichen Gegenstand gegeben hat, zu orientiren. Zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen, soweit sie sich ihrem geschichtlichen Inhalte nach mit der Apostelgeschichte vergleichen lassen, findet im Allgemeinen ein ähnliches Verhältniß statt, wie zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen. Die Vergleichung dieser beiden Quellen muß zu der Ueberzeugung führen, daß bei der großen Differenz der beiderseitigen Darstellungen die geschichtliche Wahrheit nur entweder auf der einen oder der andern Seite seyn kann; auf welcher der beiden Seiten aber sie anzunehmen ist, kann nur durch den unbestreitbaren geschichtlichen Kanon entschieden werden, daß diejenige Darstellung den größern Anspruch auf geschichtliche Wahrheit zu machen hat, die als die unbefangenere erscheint, und nirgends das Interesse verräth, ihren geschichtlichen Stoff einem besondern subjectiven Zwecke unterzuordnen. Für die Geschichte der apostolischen Zeit haben ohnedieß die paulinischen Briefe den Vorzug einer authentischen Quelle vor allen andern neutestamentlichen Schriften voraus; schon aus diesem Grunde muß die Apostelgeschichte gegen sie zurückstehen, aber es kommt sodann noch das weitere Moment hinzu, daß derselbe Kanon, welcher für das Verhältniß der synoptischen Evangelien zu dem johanneischen als bestimmend angesehen werden muß, auch auf die Apostelgeschichte seine Anwendung findet. Indem ich nun hier, um den Standpunkt für die folgende Untersuchung zu bezeichnen, das Urtheil über die Apostelgeschichte aussprechen muß, daß ich in ihr keine rein objective, sondern nur eine durch ein subjectives Interesse alterirte Darstellung erkennen kann, ist es mir sehr erwünscht, mich auf eine kritische Untersuchung berufen zu können, an welche ich mich um so mehr anschließen darf, da sie mir großentheils Resultate darbietet, die sich mir schon längere Zeit zuvor auf einem ganz unabhängigen Wege ergeben haben *. Schneckenburger bezeichnet den Zweck der Apostelgeschichte als einen apologetischen; wir haben nach den Resultaten seiner Untersuchung die

* Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841. Man vgl. meine Recension dieser Schrift in den Jahrb. für wissenschaftliche Kritik. März 1841. Nr. 46. f.

Schrift als eine Vertheidigung des Apostels Paulus in seiner apostolischen Würde, seinem persönlichen und apostolischen Verhalten, namentlich in der Heidensache, wider alle Anfeindungen und Vorwürfe der Judaisten anzusehen. Den beiden Haupttheilen, in welche die Schrift zerfällt (Kap. 1—12. u. 13. — flg.), liegt die durch das Ganze sich hindurchziehende Idee einer Parallelisirung der beiden Apostel Petrus und Paulus zu Grunde*. In dieser Idee hat die Schrift ihre Einheit, ihre Haupttendenz ist, die Differenz zwischen Paulus und Petrus als eine unwesentliche und unanstößige darzustellen. Für diesen Zweck muß im zweiten Theile Paulus soviel möglich wie Petrus erscheinen, und ebenso im ersten Theil Petrus soviel möglich wie Paulus. Beide sollen also einander so nahe als möglich gerückt werden, damit der Eine für den Andern gleichsam einstehe, was von dem unläugbar paulinischen Verfasser der Apostelgeschichte nur im Interesse des Paulus geschehen seyn kann. Es fehlt daher, wie Schneckenburger gezeigt hat, in dem zweiten Theile der Apostelgeschichte keine Probe von Paulus Gesetzesgerechtigkeit (eifrige Festfeier, öftere Reisen zum Tempel, Privatascese, Beschneidung), dagegen fehlt jede Spur von der allem Gesetzeswesen abgekehrten Seite der paulinischen Frömmigkeit. Derselbe judaisirende Charakter, welcher uns im persönlichen Verhalten des Paulus entgegentritt, läßt sich in der Schilderung seiner amtlichen Thätigkeit bemerken. Paulus beobachtet alle gebührende Rücksicht nicht nur gegen die Urapostel, welche mit ihm ganz harmoniren (Kap. 15.), sondern auch gegen das jüdische Volk, hauptsächlich dadurch, daß er, wie hier geflissentlich immer wieder hervorgehoben wird, überall zuerst das Evangelium den Juden verkündigt, und dann erst, als die Juden ihn und sein Evangelium verstießen, an die Heiden sich wendet. Scharfsinnig suchte Schneckenburger weiter nachzuweisen, wie auch alle bedeutenden Lücken der paulinischen Geschichte aus derselben apologetischen Tendenz der Apostelgeschichte zu erklären sind. Sie beziehen sich auf Personen oder Facta, deren Erwähnung oder Schilderung ein wesentlich anderes Bild von Paulus hätte geben müssen, als sich aus dem Mitgetheilten herausstelle, da sie allesammt den judaistischen Vorurtheilen und Mißdeutungen, welche wir aus den Briefen Pauli kennen, ausweichen wollen.

* Diese Idee und die dadurch bedingte Ansicht von dem Zwecke der Apostelgeschichte habe ich zuerst in meiner Abhandlung über den Ursprung des Episcopats, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. 3. H. S. 142 ausgesprochen.

Das merkwürdigste Moment dieser Art ist das tiefe Stillschweigen der Apostelgeschichte über den aus dem Galaterbriefe bekannten Auftritt zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, womit auch die Nichterwähnung des Titus in der Apostelgeschichte zusammenhängt. Nach Maaßgabe desselben apologetischen Zwecks ist auch der erste Theil der Apostelgeschichte angelegt. Die judaistischen Gegner des Apostels Paulus wollten, wie wir besonders aus dessen zweitem Brief an die Corinthier sehen, die Optasien, auf welche er sich berief, nicht als Beweise seiner apostolischen Legitimation gelten lassen. In dieser Hinsicht scheint die dem Petrus zugeschriebene Vision Kap. 10. und deren Anerkennung durch die Urgemeinde als eine indirecte Legitimation der paulinischen Optasien angesehen werden zu müssen. Jene Vision selbst aber bezog sich auf die Bekehrung des Cornelius, des ersten Heiden. Wenn daher die Judaisten dem Apostel Paulus darüber grollten, daß er sich der Heidenbekehrung widmete, während die Söhne des Bundes größtentheils noch ungläubig waren, so lehrt der erste Theil, daß lange schon vor Paulus Heiden getauft worden seyen, und zwar durch Petrus, das Haupt der Judaisten, daß der ganze Streit über die Zulassung der Heiden schon entschieden sey durch ein göttliches Gesicht, durch die Anerkennung der Urgemeinde, durch die bestimmtesten Aussprüche und Bethätigungen der Apostel, daß also Paulus nur in die Fußstapfen der alten Apostel zu treten gehabt habe. Besonders zeigt die Vergleichung der Stellen 15, 7. 14. die unverkennbare Absicht, die erste früheste Thätigkeit unter den Heiden dem Petrus zu vindiciren und der getadelten Wirksamkeit Pauli durch diesen Vorgang das von der gesammten Urgemeinde anerkannte Siegel der Rechtmäßigkeit aufzudrücken. Es ist aus allem zu sehen, wie sehr es dem Verfasser der Apostelgeschichte darum zu thun ist, den Petrus den Anfang mit der Heidenbekehrung machen zu lassen. Er hat es zuerst gethan auf göttliches Geheiß, nach der schon gemachten Erfahrung von der Unempfänglichkeit der Juden im Großen. Einen weitern Hauptbeweis derselben apologetischen Tendenz der Apostelgeschichte findet Schneckenburger mit Recht darin, daß, während der zweite Theil den Paulus möglichst in Conformität mit den judaistischen Anforderungen sich benehmen und sprechen läßt, dagegen im ersten Theil dieselben Grundsätze, welche Paulus im Briefe an die Römer über die Gleichheit der Juden und Heiden gegenüber dem messianischen Heil weitläufig entwickelt, von den judenchristlichen Aposteln

ausgesprochen und factisch ausgeübt werden. Die Universalität des Christenthums und die Rechtmäßigkeit der Heidenpredigt wird von Petrus so bestimmt anerkannt, daß kein Zweifel darüber seyn kann, dieselbe solle nach dem Sinne des Berichterstatters auch schon in den Worten Jesu 1, 8. angedeutet seyn.

Daß die Apostelgeschichte aus diesem apologetischen Gesichtspunkt aufzufassen ist, hat unstreitig Schneckenburger auf eine sehr überzeugende Weise dargethan. Wenn man nun auch noch fragen könnte, ob sie ausschließlich nur in diesem apologetischen Interesse geschrieben ist, ob es nicht auch Abschnitte gibt, welche sich mit einer solchen Betrachtungsweise nicht ebenso leicht vereinigen lassen, bei welchen demnach nur der allgemeine Zweck einer geschichtlichen Darstellung vorausgesetzt werden zu können scheint, so wird sich doch von dieser Seite gegen den einmal festgestellten Hauptgesichtspunkt nichts Bedeutendes einwenden lassen. Der zweite, ausschließlich mit dem Apostel Paulus sich beschäftigende Theil kann ohnedieß in dieser Hinsicht keine Schwierigkeit darbieten, denn wenn man auch etwa denken könnte, der Reisebericht enthalte zu viel Specielles und Einzelnes, als der apologetische Zweck erforderte, so ist doch auch hier wieder deutlich zu sehen, wie jener Bericht selbst durchaus mit Zügen durchflochten ist, die sich leicht aus demselben Zwecke des Verfassers erklären lassen. Eher könnte in dem ersten Theil das reinhistorische Interesse gegen das apologetische zu sehr vorzuherrschen scheinen, allein es kommt hier nicht nur in Betracht, daß der Verfasser in der von ihm beabsichtigten Parallele überhaupt erst die nöthige historische Basis gewinnen mußte, sondern auch, daß schon die Sorgfalt und Genauigkeit, welche er auf die Darstellung der Verhältnisse und Einrichtungen der ersten Christengemeinde verwandte, indirect wenigstens seinem apologetischen Zwecke sehr förderlich werden mußte. Mit je größerem Interesse er selbst bei dieser die Judaisten besonders ansprechenden Schilderung der Urgemeinde verweilte, desto mehr durfte er auch mit dem dadurch nur eingeleiteten Hauptzwecke seiner Darstellung, der Apologie des Apostels Paulus, die auf diese Weise selbst den Charakter einer einfachen geschichtlichen Erzählung erhielt, bei ihnen Eingang zu finden hoffen. Ueberhaupt aber darf man sich das apologetische Interesse nicht so ausschließend gegen das historische denken, daß nicht, sobald nur dem erstern Genüge geschah, auch das letztere mit demselben sich hätte vereinigen können, da ja der apologetische Zweck nur auf der gegebenen geschicht-

lichen Grundlage ausgeführt werden konnte. Eine andere weit wichtigere Frage aber, die sich hier aufdringen muß, ist, wie es unter Voraussetzung des nachgewiesenen apologetischen Zweckes mit der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und der Autorschaft des Lucas steht? Schneckenburger sucht so viel möglich jede nachtheilige Consequenz, die in dieser Hinsicht aus den Resultaten seiner Untersuchung gezogen werden könnte, abzuschneiden: er widerlegt sehr angelegentlich die Ansichten derer, die von ihm darin abweichen, daß sie der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte zu nahe zu treten scheinen, und spricht sich wiederholt und entschieden für die hergebrachte Annahme aus, daß Lucas der Verfasser derselben sey. Es ist ihm aber doch nicht möglich, seine Ansicht vom Zwecke der Apostelgeschichte durchzuführen, ohne bald da bald dort mehr zugeben zu müssen, als mit der Voraussetzung eines dem Apostel so nahe stehenden Verfassers vereinbar zu seyn scheint. Wie bedenklich sind in dieser Hinsicht schon Zugeständnisse, wie folgende: Lucas wolle nach seinem Plan unverkennbar nicht ein vollständiges historisches Bild von Paulus, sondern ein möglichst glänzendes darbieten; möge er demselben immerhin keine Züge einverleibt haben, welche unhistorisch wären, es fehlen doch, um allseitig zu seyn, Hauptzüge des paulinischen Bildes, welche uns aus dessen eigenen Schriften entgegentreten (S. 58), das Bild, das von Paulus und seiner Wirksamkeit hervortrete, sey ein einseitiges, der Selbstdarstellung in den Briefen nicht durchweg und in's Einzelnste conformes, wie es ein Pauliner ohne jenen apologetischen Nebenzweck nicht habe entwerfen können (S. 92); es habe wirklich einige Schwierigkeiten, die spätere historische Thatsache vom Judaisiren des Petrus mit der paulinischen Lehre und Handlungsweise, welche dem Petrus im ersten Theile der Apostelgeschichte beigelegt wird, zu vereinigen, und umgekehrt scheine im zweiten Theile sich Paulus fast mehr zu accommodiren an jüdischen Brauch und Vorurtheil, als es in der That seine Sache war, da wenigstens die eigenthümliche paulinische Schärfe weder in Lehre noch Verfahren irgend hervortrete (S. 210). Daß der Verfasser bei der Reise des Apostels nach Jerusalem die so eng damit zusammenhängende Collecte nicht blos übergangen, sondern ebendeswegen auch die Reise selbst ganz anders motivirt habe (S. 113 f.), daß der objective Hergang der Sache innere Unwahrscheinlichkeit habe (S. 145), daß er sich eine unhistorische Hyperbel erlaubt habe (S. 182) u. s. w. kann Schneckenburger nicht in Abrede stellen, so leicht er auch

über solche Punkte hinweggeht, und so sehr er überall darauf bedacht ist, den Verdacht einer unhistorischen Erdichtung von dem Verfasser der Apostelgeschichte abzuwehren. Ihre historische Glaubwürdigkeit soll bei allem diesem unerschüttert feststehen, was nach solchen Zugeständnissen für unmöglich gehalten werden muß. An sich schon kann gewiß ein Schriftsteller, welcher so vieles absichtlich verschweigt und schon dadurch die Gegenstände seiner Darstellung in ein anderes Licht stellt, nicht für zu aufrichtig und gewissenhaft gehalten werden, um, sobald es in seinem Interesse lag, sich auch noch in ein schrofferes Verhältniß zur wahren Geschichte zu setzen. Geht man die ganze Reihe der so speciellen Züge durch, an welchen Schneckenburger die in der Apostelgeschichte beabsichtigte Parallelisirung der beiden Apostel nachweist, und betrachtet man näher, wie analog immer das Eine dem Andern ist, wer kann glauben, daß der Verfasser alles dieß nur aus der objectiv vor ihm liegenden Geschichte, durch einfache Auswahl des für seinen Zweck Taugenden, genommen habe? Eben diese so auffallende Erscheinung ist es ja hauptsächlich, die auf die Voraussetzung eines besondern Zwecks führt, aus welchem sie erklärt werden soll, was wird aber durch diese Annahme gewonnen, wenn die Erscheinung, die erklärt werden soll, dieselbe bleibt? Verhielt es sich mit allem in der Wirklichkeit ganz so, wie hier die Sache dargestellt ist, so können wir ja ebenso gut den Verfasser für einen bloßen Referenten halten, und es muß uns zuletzt wieder höchst zweifelhaft werden, ob er die bei ihm vorausgesetzte apologetische Absicht, über welche er sich ja selbst nie ausspricht, auch wirklich hatte. Je sichtbarer also seiner Darstellung ein bestimmtes apologetisches Interesse zu Grunde liegt, desto zweifelhafter muß uns auch werden, ob wir bei ihm überall nur eine rein historische Relation vor uns haben, und es kann nicht blos die Möglichkeit, sondern sogar die Wahrscheinlichkeit nicht geläugnet werden, daß er in Manchem, nicht bloß negativ durch Verschweigen von Thatsachen und Umständen, die wesentlich zur Sache selbst gehören, sondern auch positiv die wirkliche Geschichte alterirt habe. Das Wichtigste bleibt in dieser Hinsicht immer, daß der Paulus der Apostelgeschichte offenbar ein ganz anderer ist, als der Paulus der paulinischen Briefe selbst. „Unverkennbar," sagt Schneckenburger selbst (S. 150), „erhält man hier von Pauli Verhältniß zum Gesetz nicht die ganze und volle, sondern nur eine einseitige Vorstellung, und zwar ist gar nichts gegeben, wodurch die andere Seite dieses Verhältnisses sich mit der hier

verzeichneten vermitteln ließe. Wie erlaubt muß demnach die Vermuthung seyn, daß der Verfasser, der auch in den geschichtlichen Erzählungen von Paulus ihn gerade so zeichnet, und wo er die Vorwürfe wegen Gesetzes-Untreue zur Sprache bringt, diese ohne erklärende Vermittlung geradehin durch einen Act gesetzlicher Frömmigkeit als Verläumdung darstellen läßt, 21, 20. f. (während Paulus selbst seinen Satz Röm. 3, 31. νόμον ἐ καταργἕμεν διὰ τῆς πίςεως, ἀλλὰ νόμον ἱςῶμεν, nur mit Aufbietung der feinsten Dialectik durchführen kann), ein besonderes Interesse hatte, den Paulus seinen Lesern nur in dieser Gestalt vor die Augen zu führen." Die beiden Seiten, welche zusammen den Einen Paulus ausmachen sollen, sind in der That so divergirend und heterogen, daß die fehlende Vermittlung sich keineswegs von selbst ergibt, sondern, wenn gleichwohl der Verfasser als historisch-treuer Referent gelten soll, zuletzt nur in dem Apostel selbst gesucht werden müßte, d. h. der historische Charakter des Erzählers nur auf Kosten des moralischen Charakters des Apostels behauptet werden könnte. Erwägt man den ganzen Stand der Sache, wie er sich durch die Schneckenburger'sche Untersuchung herausstellt, so kann man unmöglich bei der Grenze, die sie sich selbst setzen will, da sie nur als eine willkürlich angenommene erscheint, stehen bleiben, ihre eigenen Resultate drängen sie über die bloße Voraussetzung eines apologetischen Zwecks hinaus auf einen weitern Punkt, auf welchem die Frage nach dem Zwecke der Apostelgeschichte und ihrem Verfasser anders gestellt werden muß. Geht man auch von dem unläugbar vorhandenen apologetischen Interesse aus, so schließt sich daran sogleich die unabweisbare Frage an, was denn den Verfasser bestimmt haben könne, diesem Interesse sogar die geschichtliche Wahrheit aufzuopfern? Daß dieß nur aus sehr wichtigen Beweggründen geschehen seyn kann, ist gewiß eine sehr natürliche Voraussetzung, und zwar aus Gründen, die nicht in der Person des Apostels selbst und in den ihn zunächst betreffenden Verhältnissen liegen konnten. Warum sollte denn nicht, wenn der Apostel einer Apologie bedurfte, die beste Apologie eine offene geschichtliche Darlegung seines apostolischen Lebens und Wirkens, der ganzen durch seinen apostolischen Beruf bestimmten Consequenz seiner Handlungsweise gewesen seyn? Die Motive einer solchen Darstellungsweise können nur in Verhältnissen aufgesucht werden, welche um eines allgemeinen Interesses willen eine solche Concession von Sei-

ten eines Pauliners nothwendig machten, in Verhältnissen, wie sie in der Zeit stattfanden, als in Folge aller jener Bestrebungen, zu welchen wir schon in den Briefen des Apostels selbst die judenchristlichen Gegner desselben die ernstlichsten Anstalten machen sehen, der Paulinismus so sehr zurückgedrängt war, daß er nur auf dem Wege einer alles Harte und Schroffe seiner Antithese gegen Gesetz und Judenthum mildernden Nachgiebigkeit sich erhalten und zu der ihm gegenüberstehenden mächtigen judenchristlichen Partei in ein die beiderseitigen Interessen in einer gemeinsamen Einheit so viel möglich ausgleichendes Einverständniß setzen konnte. So wenig sich auch der Gang dieser Verhältnisse genauer verfolgen läßt, so unläugbar ist doch, daß sie vorhanden waren, sie ziehen sich tief in das zweite Jahrhundert hinein, und waren mächtig genug, um in dieser Periode der erst werdenden, aus dem Conflict heterogener Elemente hervorgehenden Kirche noch andere schriftstellerische Erzeugnisse einer ähnlichen Tendenz hervorzubringen. Fassen wir diese Verhältnisse in ihrem Zusammenhang und in der Bedeutung, die sie erst in ihrer allmäligen Entwicklung erhalten konnten, scharf in's Auge, so werden wir durch sie von selbst in eine Zeit fortgerückt, in welcher an eine Autorschaft des Lucas, wenigstens für die Form der Apostelgeschichte, in welcher wir sie jetzt haben, nicht mehr gedacht werden kann. Dadurch soll jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen seyn, daß Vorarbeiten, Sammlungen, Relationen, Tagebücher, wie namentlich über die letzte Reise des Apostels, von der Hand des Lucas der Apostelgeschichte zu Grunde liegen. Daß sie den Namen des Lucas an der Stirne trägt, setzt zwar zunächst nur die Meinung voraus, daß eine vorzugsweise dem Leben und Wirken des Apostels Paulus gewidmete und so sichtbar in dem Interesse desselben geschriebene Schrift nur aus der nächsten Umgebung des Apostels hervorgegangen seyn könne; aber es kommt dabei in Betracht, daß auch der Schriftsteller selbst, welchem wir die Apostelgeschichte in ihrer jetzigen Form verdanken, diese Meinung gehabt haben muß, da sich nur hieraus erklären läßt, warum er sich in Stellen, in deren Zusammenhang Lucas genannt ist, der communicativen Form der Rede bedient. Er muß also die Absicht gehabt haben, für Lucas, den bekannten Freund und Begleiter des Apostels, gehalten zu werden, als dessen Werk er seine ganze Darstellung angesehen wissen wollte. Eine Person mit ihm kann er aber nicht wirklich gewesen seyn, da ein Schriftsteller, dessen

Darstellung in einem so großen Theil so wenig den Charakter der historischen Objectivität an sich trägt und die Begebenheiten unter einen Gesichtspunkt stellt, welcher auf eine bestimmte Absicht und Tendenz hinweist, den Begebenheiten schon ziemlich fern gestanden seyn muß, und nur unter Verhältnissen geschrieben haben kann, die von andern Interessen beherrscht wurden, als schon zur Zeit des Apostels vorausgesetzt werden können. Dieß ergibt sich als nothwendige Folgerung aus dem bisher Erörterten, aber es ist auf der andern Seite auch wohl zu beachten, daß aus dem besondern Zweck, welchen der später lebende Schriftsteller hatte, kein zu nachtheiliger Schluß auf die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte überhaupt gezogen werden darf, da das apologetische Interesse ihres Verfassers das historische nicht geradezu ausschließt, sondern nur beschränkt und modificirt. So unhistorisch seine Darstellung auf so manchen Punkten erscheint, wo wir sie nach den eigenen Angaben des Apostels prüfen können, so sehr stimmt sie auch wieder in so vielen Zügen mit der durch anderweitige Zeugnisse beglaubigten Geschichte jener Zeiten überein. Sie bleibt daher, ungeachtet über ihren Verfasser, den Zweck und die Zeit ihrer Abfassung ganz anders geurtheilt werden muß als die gewöhnliche Meinung ist, eine höchst wichtige Quelle für die Geschichte der apostolischen Zeit, aber auch eine Quelle, aus welcher erst durch strenge historische Kritik ein wahrhaft geschichtliches Bild der von ihr geschilderten Personen und Verhältnisse gewonnen werden kann.

Die bisherigen Bemerkungen mögen zunächst genügen, um im Allgemeinen den Standpunkt zu bezeichnen, auf welchen man sich für die geschichtliche Auffassung des Lebens und Wirkens des Apostels Paulus zu stellen hat. Da die Bestimmung des geschichtlichen Werths und Charakters der Apostelgeschichte hauptsächlich von der Beantwortung der Frage abhängt, wie sie sich zu dem geschichtlichen Inhalt der paulinischen Briefe verhält, so kann das über sie ausgesprochene Urtheil erst durch die genauere Untersuchung der Hauptmomente der Lebensgeschichte des Apostels näher begründet werden. Diese auf der Kritik der Apostelgeschichte beruhende Untersuchung über das Leben und Wirken des Apostels ist der nächste Gegenstand einer die ganze geschichtliche Bedeutung desselben umfassenden Darstellung. Von den Resultaten dieser Untersuchung aus kann sodann erst über die geschichtliche Stellung der paulinischen Briefe und über die Frage, in welchem Umfang die dem Apostel zu-

geschriebenen Briefe für ächt zu halten sind, geurtheilt werden, woraus sich weiter von selbst auch noch ergibt, daß nur auf der Grundlage der als ächt apostolisch erkannten Briefe eine treue Entwicklung der paulinischen Lehre gegeben werden kann. Es zerfällt demnach die ganze Darstellung in die drei eng zusammenhängenden Haupttheile: 1. das Leben und Wirken des Apostels; 2. die geschichtliche Stellung und Bedeutung seiner Briefe; 3. den Inhalt und Zusammenhang seiner Lehre.

Erster Theil.

Das Leben und Wirken des Apostels Paulus.

Erster Theil.

Das Leben und Wirken des Apostels Paulus.

Erstes Kapitel.

Die jerusalemische Gemeinde vor der Bekehrung des Apostels.

Die Bekehrung des Apostels Paulus zum Christenthum ist ein so wichtiges Ereigniß in der Geschichte der kaum entstandenen Gemeinde, daß sie nur im Rückblick auf den Zustand, in welchem sie sich seit der kurzen Zeit ihres Bestehens befand, richtig aufgefaßt werden kann. Das Einzige aber, was wir aus dieser ältesten Periode mit Zuverläßigkeit wissen, ist das mit dem Namen des Apostels so eng Verknüpfte und von ihm selbst Bezeugte (Gal. 1, 13. 23. 1 Cor. 15, 9.), daß er aus einem Verfolger der Christengemeinde Christ und Apostel geworden ist. Verfolgungen ergiengen also schon in jener ältesten Zeit über die jerusalemische Gemeinde. Von Verfolgungen ist auch in der Apostelgeschichte die Rede, aber in einer Darstellung, gegen welche die historische Kritik sogleich das Recht ihres Zweifels und ihrer Verneinung geltend machen muß.

Nachdem die anfangs noch so schwache Christengemeinde auf die bekannte Weise, die wir hier nicht weiter untersuchen wollen, sich zuerst innerlich durch die Kraft des Geistes, welcher ihr als Princip eines neuen sie beseelenden Bewußtseyns mitgetheilt wurde*, sodann, nach rascher Vermehrung ihrer Mitglieder, auch äußerlich durch die ersten Einrichtungen ihres gemeinsamen Lebens constituirt hatte, führte eine von den beiden Aposteln Petrus und Johannes auf dem Wege zum Tempel an einem von Geburt an lahmen Menschen verrichtete Wunderheilung eine Reihe

* Man vergl. über die Pfingstbegebenheit meine Abhandlung in den Theol. Stud. u. Krit. 1838 S. 618. f. Kritische Uebersicht über die neuesten, das γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen.

von Maaßregeln herbei, welche die jüdischen Obern gegen die Apostelu ergriffen. Die Beschreibung dieser ersten über die Apostel ergangenen Verfolgungen (Kap. 3—5.) hat dieselbe idealisirende Tendenz, mit welcher überhaupt die erste Gestaltung der Urgemeinde geschildert ist. Sowohl in der ganzen Darstellung, als in den einzelnen Zügen spricht sich eine Absichtlichkeit aus, die es unmöglich macht, an einen natürlichen geschichtlichen Hergang der Sache zu denken. Die Apostel sollen hier mit Einem Worte in ihrer vollen Glorie erscheinen. Auf ihre Verherrlichung ist es von Anfang an abgesehen, wie durch die Hauptbegebenheit selbst, so auch durch die einzelnen sie begleitenden Nebenumstände. Die Größe und Erhabenheit derer, um deren Verherrlichung es zu thun ist, stellt sich in einem um so schönern Lichte dar, sie liegt um so unwidersprechlicher am Tage, je mehr das, was sie verherrlicht, zur Beschämung und Demüthigung der Gegner dient, und diese ist um so größer, wenn sie selbst recht absichtlich mit allen ihnen zu Gebot stehenden Mitteln, auf eine das größte Aufsehen erregende Weise, sie hervorrufen. Darauf ist hier alles berechnet. Sobald die Apostel in Folge jenes Wunders und wegen der aus Veranlassung desselben gehaltenen Lehrvorträge ergriffen worden waren, werden sogleich Anstalten getroffen, um diese Sache mit aller Wichtigkeit und mit der größten Förmlichkeit zu behandeln. Schon am frühen Morgen (denn am Abende des vorhergehenden Tages war zu einer solchen Verhandlung nicht mehr Zeit, 4, 3.) versammeln sich alle Mitglieder des Synedriums, die Aeltesten und Schriftgelehrten, die aus der Geschichte der Verurtheilung Jesu bekannten hohenpriesterlichen Häupter, Hannas und Kaiphas, mit allen, die zu ihrer Partei gehörten. Keiner, dessen Name irgend eine Bedeutung hatte, durfte hier fehlen, ja selbst alle aus zufälligen Ursachen damals in Jerusalem nicht anwesenden Mitglieder des Synedriums mußten in aller Eile in die Hauptstadt zurückgerufen werden*, um an einer solchen Verhandlung theilzunehmen. Und was ist nun der Erfolg derselben? Nichts anderes, als daß das ganze versammelte Synedrium von den beiden zur Untersuchung gezogenen Aposteln sich sagen lassen muß, die Ursache dieses gerichtlichen Verfahrens gegen sie sey eine einem Leidenden erwiesene Wohlthat, und der Urheber dieses Wunders sey der von ihnen ver-

* So sind die Worte V. 5. *συναχθῆναι — εἰς Ἱερουσαλὴμ* zu nehmen, da *εἰς* nicht soviel als *ἐν* ist, und es keinen Sinn hätte, zu bemerken, die in Jerusalem Anwesenden haben sich in Jerusalem versammelt.

worfene und gekreuzigte Jesus Christus von Nazareth, von dessen allein heilbringendem Namen eben diese einem Leidenden zu Theil gewordene Heilung ein unwidersprechliches Zeugniß gebe. Um den Eindruck, welchen dieß auf das Synedrium machen mußte, um so stärker hervorzuheben, wird auch darauf aufmerksam gemacht, wie sehr es sich in Ansehung der Apostel verrechnet habe. Es hielt sie für ungebildete Leute von gemeinem Stande, für dieselben, die bei der Verurtheilung Jesu so viele Beweise ihrer Schwachheit und Furchtsamkeit gegeben hatten, nun aber müssen sie sich über die Unerschrockenheit und Freimüthigkeit, mit welcher sie auftraten, gar sehr verwundern (V. 13.). Diese mit den Aposteln erfolgte Veränderung wird als eine Wahrnehmung dargestellt*, die die Mitglieder des Synedriums damals erst zu ihrem Erstaunen gemacht haben, obgleich ihnen schon jener Auftritt im Tempel, welcher ihre Aufmerksamkeit in so hohem Grade auf sich zog, hätte sagen müssen, mit welchen Männern sie es zu thun haben. Auch diese so unbegreifliche Gedankenlosigkeit der Synedristen dient nur zum Vortheil der vor ihr Gericht gezogenen Apostel. Ist es doch selbst daran noch nicht genug. Was sie am meisten in Verlegenheit brachte, so daß sie sich völlig geschlagen und entwaffnet sehen mußten, ist die Gegenwart des geheilten Lahmen, durch welchen die Wahrheit der Aussagen der Apostel auf das Unwidersprechlichste bezeugt wurde. Fragt man, wie es kam, daß auch der geheilte Lahme bei der Verhandlung zugegen war, so sagt die Erzählung nur V. 14.: *τὸν δὲ ἄνθρωπον βλέποντες σὺν αὐτοῖς ἑςῶτα τὸν τεθεραπευμένον, ὐδὲν εἶχον ἀντειπεῖν*, und die Interpreten wissen nichts zur Erklärung des gewiß auffallenden Umstandes zu bemerken. War er, wie man zunächst denken muß, auf Veranstaltung des Synedriums selbst zugezogen worden, oder war er vielleicht, da der Schriftsteller zuvor schon bemerkte V. 11., er sey unmittelbar nach dem an ihm geschehenen Wunder den beiden Aposteln nicht mehr von der Seite gewichen, ihnen auch in den Kerker und aus dem Kerker zu dem gerichtlichen Verhör gefolgt? Mag man das Eine oder das Andere annehmen, in jedem Fall haben die Synedristen, wenn sie durch die bloße, von ihnen jedenfalls zugelassene, Gegenwart dieses Menschen so sehr außer Fassung kamen, daß sie über

* Die Worte V. 13.: *ἐπεγίνωσκόν τε αὐτὺς, ὅτι σὺν τῷ Ἰησῦ ἦσαν,* drücken nur eine erst damals, während der Verhandlung selbst, in ihnen erwachte Erinnerung aus.

den Hauptgegenstand der Untersuchung, worüber sie sich doch vorgesehen haben müssen, den Beklagten auch nicht das Geringste entgegenzuhalten wußten, auch hier einen so beispiellosen Mangel an Ueberlegung an den Tag gelegt, wie bei einer solchen Behörde nicht vorauszusetzen ist. Die Synedristen wissen mit Einem Worte nicht, was sie wollen; woran sie nothwendig zuvor schon gedacht haben sollten, wird von ihnen jetzt erst bedacht; was ganz Jerusalem nicht in Zweifel zieht, darüber gehen ihnen, den mit Blindheit Geschlagenen, in diesem Moment erst die Augen auf. War das Wunder ein so offenkundiges (V. 16.), so kann es auch ihnen nicht unbekannt geblieben seyn, dann mußten sie aber auch zuvor schon darüber mit sich im Reinen seyn, wie sie es anzusehen und was sie der Behauptung der Apostel entgegenzusetzen haben. Daß vor so blinden und geistesschwachen Richtern, wie die Synedristen in dieser ganzen Darstellung erscheinen, die Sache keinen andern Ausgang nahm, ist das Einzige, worüber man sich nicht wundern kann, nur muß man sich sogleich wieder darüber wundern, wie der Schriftsteller glauben konnte, die Erfolglosigkeit des ganzen nur zur Beschämung des Synedriums dienenden Verfahrens durch die Bemerkung zu motiviren, es sey aus Furcht vor dem Volke nichts geschehen, V. 21. War das Volk so sehr zu fürchten, so hätte man es ja auch nicht wagen dürfen, die Apostel mitten unter den Lehrvorträgen, die sie vor dem versammelten, über das Wunder erstaunten Volke hielten, ergreifen und ins Gefängniß werfen zu lassen, 4, 3. Ueber alles dieß konnte man sich nur von einem Standpunkt aus hinwegsetzen, auf welchem man die Apostel um so mehr zu verherrlichen glaubte, je mehr man alles, was ihre Feinde gegen sie thaten, nur zu ihrer Demüthigung und Beschämung ausschlagen ließ.

Es ist dieß jedoch nur der erste Theil der gleichsam dramatisch, wenn auch nicht gerade sich entwickelnden, doch wenigstens fortlaufenden Handlung. Es folgt ein zweiter Theil, welcher aber eine bloße Wiederholung des ersten ist, nur mit dem wohl zu beachtenden Unterschied, daß in demselben alles nach einem höhern Maasstab angelegt ist. Es zeigt sich dieß schon darin, daß nicht blos Ein Wunder, sondern die größte Menge von Wundern, die nicht blos an Einem Leidenden, sondern an Kranken und Leidenden aller Art verrichtet wurden, und nicht blos das Zuströmen des Volkes aus Jerusalem selbst, sondern auch aus den benachbarten Städten es ist, was die Aufmerksamkeit der Feinde

auf's Neue auf die Apostel zieht. Wie es das erstemal nur die beiden Apostel Petrus und Johannes waren, die ergriffen, ins Gefängniß gebracht und vor das Synedrium gestellt wurden, so sind es jetzt die sämmtlichen Apostel, welchen dasselbe widerfuhr*. Das erstemal wurden die Feinde wenigstens soweit der beiden Apostel habhaft, daß sie sie die Nacht hindurch im Gefängniß halten und am andern Morgen vor das Synedrium stellen konnten. Nun aber wurden die im Kerker befindlichen Apostel noch in der Nacht durch einen Engel des Herrn befreit, welcher sie aus dem Kerker herausführt, und ihnen befiehlt, im Tempel Lehrvorträge vor dem Volke zu halten, und als am andern Morgen das gesammte Synedrium in voller feierlicher Versammlung die Apostel durch seine Diener vor sich führen lassen wollte, wurde es durch die Nachricht überrascht, man habe das Gefängniß auf das Sorgfältigste verschlossen und die Wächter vor den Thüren stehend gefunden, innen aber, als man das Gefängniß öffnete, sey Niemand gewesen. In der Verlegenheit, in die sich das Synedrium dadurch versetzt sah, erhielt es zufällig die Kunde, die Männer, die in's Gefängniß gebracht worden seyen, stehen im Tempel und halten Vorträge vor dem Volk. Die Apostel ließen sich nun zwar durch gute Worte bewegen (denn Gewalt durfte nicht gebraucht werden, da das Volk, obgleich es den Tag zuvor die Gefangennehmung der Apostel hatte geschehen lassen, den Tempelaufseher und seine Diener sogar gesteinigt haben würde), sich vor dem Synedrium zu stellen, als sie aber mit derselben Erklärung, wie zuvor, auftraten, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, daß der Gott der Väter den gekreuzigten Jesus vom Tode erweckt habe, erneuerte sich auch jetzt nur dieselbe Scene: so groß die Erbitterung war, so bedenklich der Ausgang, welchen die Sache nehmen zu müssen schien, der wirkliche Erfolg bildet auch jetzt den auffallendsten Contrast mit den Absichten und Maaßregeln der Gegner, und die geringe Strafe, mit welcher die Apostel, neben dem ohnedieß völlig nichtssagenden Verbot, entlassen wurden, diente nur dazu, das Selbstgefühl der Apostel darüber zu erhöhen, *ὅτι ὑπὲρ τȣ̃ ὀνόματος αὐτȣ̃ κατηξιώθησαν ἀτιμασθῆναι*, V. 21.

* Es werden jetzt durchaus *οἱ ἀπόςολοι* schlechthin genannt, 5, 18. 29. 40., wie ja auch schon die Zeichen und Wunder, die die Veranlassung gaben, *διὰ τõν χειρῶν τῶν ἀποςόλων ἐγένετο* V. 12., wo zugleich ausdrücklich von den *ἅπαντες* sc. *ἀπόςολοι* die Rede ist.

Wer kann hierin etwas Anderes sehen als eine steigernde, noch mehr in's Große gehende Wiederholung der der Erzählung nach zuvor schon vorgefallenen Scene, bei welcher nur die Absicht zu Grunde liegen kann, die Apostel in ihrer ganzen Größe und Würde, in dem sie verherrlichenden Lichte der höhern Macht, unter deren Obhut und Leitung sie stunden, darzustellen? Kann man schon in dem einmal Vorgefallenen keinen natürlichen Hergang und Zusammenhang erblicken, wie groß wird die Unwahrscheinlichkeit, wenn derselbe Vorfall, gleichsam sich selbst überbietend, zum zweitenmal sich ereignet haben soll? Schon die einfache Zusammenstellung der einzelnen Momente, durch die die ganze hier erzählte Begebenheit sich hindurchbewegt, kann auf den Unbefangenen unmöglich einen andern Eindruck machen. Nur versteht sich von selbst, daß alle in der Erzählung enthaltenen Momente zusammengenommen und in ihrem Verhältniß zu einander erwogen werden müssen, wenn über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Ganzen ein begründetes Urtheil gefällt werden soll. Ganz anders erscheint daher allerdings die Sache in der von Neander gegebenen Darstellung: „Unterdessen hatte das große Werk, welches die Apostel vor den Augen des Volkes vollbracht (die Heilung des Lahmen), die Kraft der Worte des Petrus, der vergebliche Versuch der Gewalt, die Folge gehabt, daß sich die Zahl der Bekenner um zweitausend* vermehrte. Da nun die Apostel, ohne sich, wie sie zuvor schon öffentlich erklärt hatten, um die Machtsprüche des Synedriums zu bekümmern, durch Werke und Worte immer mehr zur Ausbreitung des Evangeliums wirkten, so konnte es nicht fehlen, daß sie bald wieder als Widerspenstige dem Synedrium vorgeführt wurden. Als der Präsident des Synedriums ihnen ihren Ungehorsam zum Vorwurfe machte, erneuerte Petrus seine frühere Protestation, 5, 29. — Schon hatten die Worte des Petrus die Wuth der Sadducäer und der Fanatiker erregt, und das Geschrei Vieler verlangte den Tod der Apostel, aber unter der Menge der Wüthenden ließ sich eine Stimme mäßigender Weisheit vernehmen. — Gamaliel's Wort siegte, man begnügte sich, den Aposteln wegen ihres Ungehorsams gegen die Befehle des Synedrium's die gewöhnliche Disciplinarstrafe der Geisselung ertheilen zu lassen und somit

* Die Bekehrung der zweitausend wird übrigens schon vor dem Versuch der Gewalt berichtet, 4, 4.

das frühere Verbot von Neuem ihnen einzuschärfen"*. So dargestellt nimmt sich die Sache allerdings anders aus, ist aber diese Darstellung eine treue Relation? Mit welchem Rechte wird denn die wundervolle Befreiung der Apostel aus dem Kerker, die doch in diesem Theile der Erzählung ein so bedeutungsvolles Moment ist, und schon als Wunder, wenn sie als solches vorausgesetzt wird, nicht blos für einen zufälligen Nebenumstand gehalten werden kann, geradezu ignorirt? Hat das Stillschweigen über diese Thatsache darin seinen Grund, daß die Erzählung durch Hinweglassung derselben einfacher, natürlicher und glaublicher zu werden scheint, so wird ja ebendadurch einem Zweifel Raum gegeben, welcher die ganze Ansicht von diesem Abschnitt ändert, und aus diesem Grunde nicht blos stillschweigend vorausgesetzt, sondern recht absichtlich in Erwägung gezogen werden muß. Mit demselben Recht, mit welchem dieser Theil der Erzählung in Zweifel gezogen wird, kann auch ein anderer bezweifelt werden, und es entsteht daher nothwendig die Frage, was überhaupt in dem ganzen Abschnitt historisch ist oder nicht. Wegzulassen aber, woran man Anstoß nehmen zu müssen glaubt, und das Uebrige sich mit den Modificationen zu denken, welche eine solche Weglassung nothwendig macht, zugleich aber auch wieder dieß oder jenes, wodurch das Ganze zusammenhängender und wahrscheinlicher werden soll, als nachhelfende Vermuthung einzuschieben**, und das Resultat dieses Weglassens und Hinzusetzens für den unzweifelhaften ächt historischen Gehalt einer auf diese Weise behan-

* Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 3. Aufl. 1841. 1. Bd. S. 62. f.

** Eine solche Nachhülfe erlaubt sich Neander a. a. O. S. 62. in Beziehung auf 4, 1—22. durch die Vermuthung: „Vielleicht haben auch die geheimen, wenn gleich nicht ganz entschiedenen Freunde, welche die Sache Christi unter den Mitgliedern des Synedriums von Anfang an hatte, zum Vortheil der Angeklagten gewirkt." Geheime Freunde der Sache Christi unter den Mitgliedern des Synedriums — wie fern liegt doch dieser Gedanke der ganzen Darstellung der Apostelgeschichte! Wozu also eine so durchaus unwahrscheinliche und willkürliche Hypothese? Offenbar weil man es sich gestehen muß, der ganze Hergang und Ausgang der Sache lasse sich nicht recht begreifen. Ist aber dadurch das Räthsel gelöst? So wenig als überhaupt eine Schwierigkeit dadurch gehoben wird, daß man sie künstlich verdeckt, und so viel möglich ignorirt. Es kann nichts mehr getadelt werden als eine historische Manier, welche statt offen, frei und gerade der Sache auf den Grund zu sehen, an die Stelle der historischen Wahrheit nur die Willkür ihrer Fictionen setzt.

delten Erzählung zu halten, ist nichts anders, als jene bekannte naturalisirende Methode, die sich ihre eigene willkürliche Geschichte macht, und wenn eben diese Methode ihr naturalisirendes Princip nicht einmal consequent verfolgt, sondern das Wunder, das sie hier auf die Seite schiebt, dort wieder in Schutz nimmt, und als wesentlichen Bestandtheil einer dem objectiven Gang der Begebenheiten folgenden Erzählung betrachtet, so ist leicht zu sehen, wohin ein solches Verfahren zuletzt führen muß, und wie nothwendig die Alternative wird, sich entweder auf eine einfache, buchstäblich treue Relation zu beschränken, oder die historische Kritik, wenn man derselben sich nicht ganz entschlagen zu können glaubt, zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen.

Wie sich die Tendenz des ganzen Abschnitts in der Entwicklung der Hauptbegebenheit zu erkennen gibt, so legt sie sich auch in einzelnen Nebenzügen nicht minder deutlich, zum Theil noch deutlicher und unmittelbarer dar. Die Apostel werden durchaus als höhere übermenschliche Wesen geschildert, die mit der ihnen inwohnenden übernatürlichen Wunderkraft alles um sich her erfüllen, mit imponirendem Ansehen auf die gesammte Volksmasse einwirken, und alle, die ihre Predigt hören, mit unwiderstehlicher Gewalt an sich ziehen. Wie klar ist dieß in den Worten ausgesprochen, es habe sich in Folge der geschehenen Wunder große Furcht durch die ganze Gemeinde verbreitet, und unter alle, die davon hörten (5, 11.)! Welches anschauliche Gemälde der ganzen Stellung der Apostel erhalten wir, wenn von ihnen gesagt wird: Wenn sie, die Apostel, alle zusammen in der salomonischen Halle waren, wo gewöhnlich die größte Menschenmenge versammelt war, so bildeten sie eine isolirt stehende Gruppe, welcher kein Anderer sich zu nähern wagte, sondern man drückte die hohe Meinung, die man von ihnen hatte, allgemein dadurch aus, daß man sich von ihnen als hohen, übermenschlichen, gleichsam magischen Wesen, welchen man sich nicht nahen dürfe, in einer gewissen Entfernung hielt*. So klar und be-

* So ist die gewöhnlich mißverstandene, nur vom obigen Gesichtspunkt aus richtig aufzufassende Stelle 5, 12. zu nehmen: *ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες* (sc. *ἀπόστολοι*) *ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος, τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός.* Wer sind diese *λοιποί*? Man sagt: die Nichtchristen, denn das verstehe sich von selbst, daß sich die übrigen Christen nicht gescheut haben, sich zu den Aposteln öffentlich zu gesellen. Dieß versteht sich aber keineswegs von selbst, wenn es hier darauf abgesehen ist, die Apostel in ihrer ganzen im-

stimmt ist hier die idealisirende Ansicht von den Aposteln, die der ganze Abschnitt voraussetzt, ausgesprochen!

Das glänzende Licht, das sich hier über die sämmtlichen Apostel verbreitet, concentrirt sich in seinem reichsten Maaße in der Person des an der Spitze der zwölf stehenden Apostels Petrus. In dem ersten Theil des Abschnitts (Kap. 3—5.) theilt noch der Apostel Johannes diesen Vorzug mit dem Apostel Petrus, in der übrigen Erzählung aber ist es nur der Apostel Petrus, welcher in demselben Verhältniß, in welchem die Apostel über alle andern hervorragen, auch über die Apostel selbst sich erhebt. Wenn zwar die sämmtlichen Apostel Zeichen und Wunder in Menge verrichten, so ist es nur der Apostel Petrus, dessen Schatten sogar die wunderkräftigsten Wirkungen hervorbringt, und wenn in dem ersten Verhör Johannes neben Petrus wenigstens noch genannt ist (4, 19.), ist es in dem zweiten nur Petrus, welcher als der das Wort Führende ausgezeichnet wird. Der Glanzpunkt aber der apostolischen Wirksamkeit des Petrus ist das an Ananias und der Sapphira geschehene Wunder. Es mag mit Recht angenommen werden, daß diese beiden Namen nicht ohne historischen Grund in die Geschichte der ersten Christen-Gemeinde verflochten sind, sie mögen solchen Beweisen von Aufopferung und Uneigennützigkeit gegenüber, wie sie der zum Contrast mit ihnen zusammengestellte Barnabas gab, eine Gesinnungs- und Handlungsweise an den Tag gelegt haben, die ihre Namen so verhaßt und verabscheuungswürdig machte, daß man auch in ihrem irgendwie erfolgten Tode nur ein göttliches Strafgericht sehen zu können glaubte, alles Uebrige aber hängt mit der hier sich kundgebenden Absicht, das πνεῦμα ἅγιον als das in den Aposteln wirkende göttliche Princip darzustellen, so eng zusammen, daß es davon nicht getrennt werden kann, und daher auch nur hieraus zu erklären ist. Wie das πνεῦμα ἅγιον, das in allen Christen wirkende, ihnen einen höhern eigenthümlichen Character ertheilende göttliche Princip ist, so kommt es in ganz besonderm Sinne den Aposteln zu. Ihre menschliche Individualität tritt in ihnen gegen das in ihnen wirkende göttliche Princip so sehr zurück, daß sie nur als die Organe und Träger dessel-

ponirenden Größe erscheinen zu lassen. Zu den λοιποὶ gehören auch die Christen und in den Ausdrücken μεγαλύνειν und ὁ κολλᾶσθαι liegt der Begriff einer hehern ehrfurchtsvollen Scheu, welche es keinem gestattete, sich ihnen zur Seite zu stellen.

ben anzusehen sind, und alles, was sie thun, einen unmittelbar göttlichen Character an sich trägt. In diesem Sinne ist es zu nehmen, wenn Petrus, in welchem als dem ersten Apostel auch das πνεῦμα ἅγιον in seiner vollen Kraft und Bedeutung sich aussprechen mußte, zu Ananias sagt, 5, 4. ὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ Θεῷ. Sollte nun aber eine anschauliche Vorstellung von der Wirksamkeit dieses den Aposteln inwohnenden Princips und des ihnen dadurch ertheilten göttlichen Characters gegeben werden, wie konnte dieß besser geschehen, als durch die Voraussetzung eines Falles, in welchem es in Zweifel gezogen, somit gleichsam der heilige Geist selbst auf die Probe gestellt wurde? Dieß sollte also Ananias mit seinem Weibe Sapphira gethan haben, indem sie eine Handlung verabredeten, deren Erfolg nur darauf berechnet seyn konnte, daß dem in den Aposteln wirkenden göttlichen Princip die göttliche Allwissenheit nicht zukomme, welche doch als die wesentlichste Eigenschaft des πνεῦμα ἅγιον gedacht werden mußte. Was konnte eine solche Handlungsweise anders zur Folge haben, als ein göttliches durch den plötzlichen Tod beider über sie verhängtes Strafgericht? Denn nicht gegen Menschen, sondern gegen die Organe des göttlichen Geistes, gegen Gott selbst haben sie sich versündigt.

Von Versuchen einer natürlichen Erklärung dieser Begebenheit, wie solche von Heinrichs und andern Interpreten gemacht worden sind, sollte nun freilich kaum mehr die Rede seyn können, hätte nicht diese Erklärungsweise gerade hier an Neander eine neue Stütze und Auctorität erhalten. Denn was ist es anders als ein solcher Versuch, wenn Neander sagt a. a. O. S. 38: „Bedenkt man, was Petrus in den Augen des Ananias war, wie der scheinheilige Abergläubige überrascht und bestürzt werden mußte, seine Lüge bloßgestellt zu sehen, wie der strafende heilige Ernst eines mit solcher göttlichen Zuversicht zu seinem Gewissen redenden Mannes auf sein erschrockenes Gemüth einwirken, und die Furcht vor dem Strafgericht eines heiligen Gottes ihn ergreifen mußte, so finden wir es nicht so schwer begreiflich, daß die Worte des Apostels diese große Wirkung hervorbringen konnten, Göttliches und Natürliches scheint hier genau zusammenzuhängen." So hätten wir also den Tod des Ananias als ein natürliches Ereigniß anzusehen, das sich als solches psychologisch ganz gut begreifen lassen soll. Wenn nun zwar auch ein solches Ereigniß, ein plötzlicher Tod als unmittelbare Folge einer heftigen Gemüthserschütterung psychologisch nicht un-

möglich ist, so kann doch der vorliegende Fall in keiner Hinsicht aus diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Je seltener und ungewöhnlicher eine solche Todesart an sich schon ist, desto weniger läßt sich denken, daß sie sich gerade hier in der kurzen Zeit weniger Stunden zweimal nacheinander ereignet haben soll. Denn auch der Tod der Sapphira muß auf dieselbe Weise erfolgt seyn, und Neander trägt daher kein Bedenken, dieselbe psychologische Erklärung auch hier anzuwenden: „Da die Sapphira, ohne von dem Vorgefallenen etwas zu ahnden (wie man bei der natürlichen Erklärung annehmen muß, so sehr es mit V. 5. im Widerspruch ist), nach drei Stunden in die Versammlung eintritt, sucht zuerst Petrus durch seine Fragen ihr Gewissen anzuregen. Da sie aber, ohne dadurch zur Besinnung gebracht und zur Buße erweckt zu werden, in ihrer Heuchelei verharrt, gibt ihr Petrus Schuld, daß sie sich mit ihrem Manne verabredet habe, den Geist Gottes gleichsam auf die Probe zu stellen, ob er sich nicht durch ihre Scheinheiligkeit täuschen lassen werde. Und drohend führt er die Strafe Gottes an, welche vor Kurzem ihren Mann getroffen. Die Worte des Petrus, hier noch dazu unterstützt durch den Eindruck dieser das Gewissen der Heuchlerin aufschreckenden Thatsache, brachten dieselbe Wirkung, wie bei ihrem Manne hervor." Ist ein solcher Fall, schon wenn er einmal sich ereignet, etwas höchst Seltenes, so übersteigt eine so unmittelbare Wiederholung desselben Falls alle Wahrscheinlichkeit. Wollte man sich aber auch darüber hinwegsetzen, so läßt doch die Erzählung des Schriftstellers selbst nichts anderes als die Annahme eines absichtlich bewirkten Wunders zu. Schon die an Ananias gerichteten Worte des Petrus sind in einem so strafenden Tone gesprochen, daß der unmittelbar auf sie folgende Tod des Ananias nur als die Vollziehung der in ihnen enthaltenen Strafdrohung erscheinen kann. Noch deutlicher aber erhellt dieß aus der Anrede an die Sapphira: ἰδὸ οἱ πόδες τῶν θαψάντων τὸν ἄνδρα σε ἐπὶ τῇ θύρᾳ καὶ ἐξοίσεσί σε V. 9. Ein Tod, welcher unmittelbar nach einer so bestimmten Ankündigung erfolgt, kann nicht als ein zufälliges, sondern nur als ein absichtliches, also durch ein Wunder bewirktes Ereigniß angesehen werden. Wäre es als ein blos zufälliges, natürliches, somit wenigstens nicht mit dem Willen des Apostels erfolgtes Ereigniß anzusehen, so würde ja ein neues Bedenken daraus entstehen, ob es nicht Pflicht des Apostels gewesen wäre, nachdem er kaum zuvor eine so unerwartete und so vernichtende Wirkung

seiner Worte gesehen hatte, den Eindruck, welchen sie auf die Sapphira machen mußten, eher zu mäßigen als zu erhöhen, um nicht zum zweitenmal die Ursache eines Ereignisses zu werden, welches, wenn es der Voraussetzung zufolge auf natürlichem Wege erfolgte, auch nicht in seiner Absicht liegen konnte. Ohne die Annahme eines Wunders also läßt sich mit der Erzählung des Schriftstellers nicht einmal ein befriedigender Sinn verbinden. Aber es ist ja auch diese natürliche Erklärung, wie sie Neander gibt, nicht so ernstlich gemeint, sie soll auch hier nur das sanfte Mittel seyn, um den Wunderscheuen zum Wunder heranzubringen, damit er, wenn er gelernt hat, das Uebernatürliche des Wunders als etwas Natürliches anzusehen, sich um so eher auch wieder das Natürliche als Uebernatürliches gefallen lasse. Nicht nur ist bei Neander in demselben Zusammenhang von einem göttlichen Strafgericht die Rede, das hier von Wichtigkeit gewesen sey, um die ersten Wirkungen des heiligen Geistes vor der Beimischung des gefährlichsten Giftes zu verwahren, und dem apostolischen Ansehen seine Achtung zu sichern, sondern es wird auch ausdrücklich bemerkt, Göttliches und Natürliches scheine hier genau zusammenzuhängen. Wie wir diesen genauen Zusammenhang des Göttlichen und Natürlichen uns zu denken haben, mag uns Olshausen im Commentar zu 5, 1. f. weiter entwickeln, durch die Erinnerung: „Die absolute Spannung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen ist auch hier wieder vom Uebel, nichts kann uns hindern, einen ganz natürlichen Hergang bei dem Tode des Ananias für möglich zu halten (also — da das Mögliche hier auch das Wirkliche gewesen seyn muß, indem nicht davon die Rede ist, ob er möglicher Weise natürlich habe sterben können, sondern nur davon, ob er damals natürlich gestorben sey — seinen Tod, wie Olshausen unmittelbar vorher sich ausdrückt, für einen durch den Schreck herbeigeführten apoplektischen Zufall zu halten), aber mit dieser Annahme ist der wunderbare Character der Begebenheit nicht aufgehoben. Das Natürliche selber wird das Wunderbare durch die Verknüpfung desselben mit den Verhältnissen und Umgebungen, und so ist eben auch hier der Tod in seinem Zusammenhang mit dem Strafwort des Apostels, das in der Kraft des Geistes gesprochen ward, und den um seiner Sünde willen geängsteten Ananias wie ein Schwerdt durchbohrte, das durch höhere Fügung geordnete Wunderbare.“ Wozu soll aber auch hier diese Halbheit der Ansicht dienen? Nicht die absolute Spannung

zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen ist vom Uebel (denn diese fordert der Begriff des Wunders, da ein Wunder, wenn es nicht etwas vom Natürlichen wesentlich oder absolut Verschiedenes ist, auch kein Wunder ist), sondern die unlogische Vermengung zweier wesentlich verschiedener Begriffe, die Neutralisirung des Natürlichen und Uebernatürlichen in einem indifferenten Dritten, das auf der einen Seite sowohl natürlich als übernatürlich seyn soll, auf der andern Seite aber aus demselben Grunde weder natürlich noch übernatürlich, also eigentlich nichts ist. Es lassen sich also auch hier nur die zwei Fälle denken: entweder war der Tod des Ananias und der Sapphira ein natürliches Ereigniß, die natürliche Wirkung des Schreckens und Folge eines apoplektischen Zufalls, und war ebendeswegen auch kein Wunder, also auch nicht durch den Willen und das Wort des Apostels bewirkt, oder er war ein Wunder, aber ebendeswegen auch nicht blos Wirkung des Schreckens und eines apoplektischen Zufalls, sondern wenn Schrecken und Apoplexie den Tod bewirkten, so bewirkten sie ihn nicht für sich, weil der Tod in diesem Falle kein Wunder gewesen wäre, vielmehr hatten sie diese Wirkung selbst erst von dem Willen des Apostels und der sein Wort begleitenden göttlichen Wundermacht. Es ist daher klar, daß wenn auf die von Neander und Olshausen hervorgehobenen natürlichen Ursachen so großes Gewicht gelegt wird, daß bei dem Tode des Ananias und der Sapphira ein ganz natürlicher Hergang soll gedacht werden können, hiemit der wahre Gesichtspunkt völlig verrückt wird: es wird auf unlogische Weise, was nur vermittelnde Nebenursache gewesen seyn kann, zur Hauptursache gemacht, und eine Mittelursache eingeschoben, von welcher die Erzählung nichts sagt, und aus dem Grunde nichts sagt, weil der Schriftsteller von der Absicht weit entfernt ist, was er als Wunder erzählt, auch wieder für ein zufälliges natürliches Ereigniß gehalten wissen zu wollen. Kann man sich also nur für die Annahme eines eigentlichen Wunders entscheiden, so bleibt auch das Wunder in seiner ganzen Härte, und je weniger diese Härte dem sonstigen Charakter der neutestamentlichen Wunder entspricht, und durch genügende Gründe sich rechtfertigen läßt, mit desto größerem Recht wird auch dieses Strafwunder unter die Kriterien gerechnet, die uns den historischen Charakter des ganzen Abschnitts, zu welchem es gehört, verdächtig machen müssen.

Werfen wir hier auch noch einen Blick auf das die Reihe der

hier erzählten Begebenheiten eröffnende Wunder. In einem Abschnitt, in welchem alles darauf hinzielt, die Apostel zu verherrlichen, und sie insbesondere ihren Feinden gegenüber in ihrer vollen Glorie als hehre, übermenschliche, unantastbare Wesen darzustellen, und die Haupthandlung selbst durch den völligen Mangel eines befriedigenden natürlichen Zusammenhanges deutlich genug verräth, daß sie nur das Mittel zur Darstellung der dem Ganzen zu Grunde liegenden Hauptidee seyn soll, kann auch ein Wunder, wie das hier voranstehende, keinen Anspruch darauf haben, aus einem andern Gesichtspunkt beurtheilt zu werden. Es dient seiner ganzen Beschaffenheit nach nur zur Einleitung, als die Veranlassung der folgenden Ereignisse, und trägt daher auch alle diesem Zwecke entsprechenden Merkmale an sich. Der Zweck der Verherrlichung der Apostel erforderte es, die Feinde der Sache Jesu neue Schritte thun zu lassen, die zu ihrer eigenen Beschämung und Demüthigung ausschlagen mußten. Sollte aber überhaupt die Aufmerksamkeit der Feinde auf's Neue auf die Apostel gerichtet werden, so mußte etwas geschehen seyn, was sie nicht länger gleichgültig seyn ließ. Die Sache Jesu mußte daher die Theilnahme des Volkes gewinnen, die Predigt der Apostel der Zahl der Glaubenden einen sehr bedeutenden Zuwachs verschaffen. Aber die Predigt der Apostel für sich hätte eine so große Wirkung nicht hervorgebracht, sie mußte selbst einen Anknüpfungspunkt haben, das Interesse des Volkes mußte erst durch ein in die Augen fallendes, Aufsehen erregendes Ereigniß geweckt werden. Wie konnte dieß anders geschehen, als durch ein von den Aposteln verrichtetes Wunder? Aber auch nicht jedes Wunder würde sich für diesen Zweck gleich gut geeignet haben. Es konnte nur ein solches seyn, das nicht blos momentane Bedeutung hatte, sondern seiner Natur nach so beschaffen war, daß es die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich fixirte und den Wunderact auch, nachdem er schon geschehen war, der Anschauung gegenwärtig erhielt. Hiezu eignete sich kein Wunder besser, als die Heilung eines von Geburt Lahmen, welcher das Vermögen zu gehen noch nie gehabt hatte, nun aber das ihm geschenkte Vermögen sogleich selbst dazu gebrauchen konnte, das an ihm geschehene Wunder überall zur Schau umherzutragen. Die Erzählung selbst stellt das Wunder ganz unter diesen Gesichtspunkt. Sobald es erfolgt, springt der Lahme auf, geht umher, begleitet die Apostel in den Tempel und verkündigt hier umhergehend und Gott preisend, was an ihm

geschehen war, so daß das ganze Volk ihn sah und mit Verwunderung und Staunen über die an ihm erfolgte Veränderung erfüllt wurde (3, 8—10.). Ja, er bleibt nun so sehr der unzertrennliche Begleiter der beiden Apostel, um an der Seite der Wunderthäter stets von dem durch sie geschehenen Wunder zu zeugen (3, 11.), daß er bei dem gerichtlichen Verhör vor dem Synedrium, ohne daß man sieht, wie dieß zugieng, mit ihnen erscheint, und wiederholt macht die Erzählung darauf aufmerksam, wie offenkundig das Wunder in ganz Jerusalem geworden sey, und wie sehr man es als eine höchst außerordentliche Thatsache gerade deswegen angesehen habe, weil den lahmen, jeden Tag vor dem Tempel sitzenden, schon mehr als vierzig Jahre alten Bettler Jedermann gekannt habe (3, 2. 4, 14. 16. 21. 22.). Wie klar läßt sich daher, sobald die Hauptidee des Ganzen richtig aufgefaßt ist, der Zusammenhang nachweisen, in welchem jeder einzelne Zug zum Ganzen steht, wie nothwendig ergibt sich das Eine aus dem Andern, und wie wenig können daher, wenn der historische Charakter des erzählten Hauptfactums in Zweifel gezogen werden muß, die einzelnen Nebenumstände, die nur zur Motivirung dienen, und die Voraussetzung des Nachfolgenden sind, als historische Thatsachen festgehalten werden. Jeder einzelne Zug läßt nur um so deutlicher den innern absichtlichen Zusammenhang durchschauen, durch welchen das Ganze verbunden ist, um dem Zwecke zu dienen, für welchen es bestimmt ist.

Diese dem ganzen Abschnitt eigene idealisirende Tendenz bezieht sich jedoch nicht blos auf die Apostel, der verklärende Schimmer desselben Lichts fällt auch auf die Gemeinde der Glaubigen im Ganzen. Die Verherrlichung, die den Aposteln zu Theil wird, gilt ja eigentlich dem in ihnen wohnenden und wirkenden heiligen Geist, derselbe Geist aber ist es, von welchem auch die Glaubigen erfüllt sind. Es ist also auch in ihnen ein göttliches Princip, das sie über die gemeine Wirklichkeit erhebt, und sie in einem höhern Licht erscheinen läßt. In dieses Licht werden sie in den beiden kleinen Abschnitten 2, 42—47. 4, 32—37. gestellt, in welchen es der eigentliche Zweck des Schriftstellers ist, eine allgemeine Characteristik des damaligen Zustandes der ersten Christengemeinde zu geben. Was von den Aposteln gerühmt wird, daß ihnen die Bewunderung, Verehrung und Liebe der ganzen Bevölkerung Jerusalems zu Theil geworden sey, ist das auszeichnende Lob, das auch dieser ersten Christengemeinde ertheilt wird. Ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος

2, 42. — ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαὸν V. 47. χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς 4, 33. Wie wenig mit dieser Schilderung die nicht lange nachher ausbrechende Christenverfolgung zusammenstimmt, ist von selbst klar. Schon hieraus erhellt, daß eine solche Auffassung des Verhältnisses der ersten Christengemeinde zu dem ganzen Volk nur der verschönernden Sage angehören kann, davon zeugen aber auch noch andere Züge dieser Schilderung. Der günstige, Wohlwollen und Vertrauen erweckende Eindruck, welchen die Gemeinde auf das Volk machte, wird neben dem Uebrigen, was sie auszeichnete, hauptsächlich aus dem Geiste der Einigkeit und Harmonie abgeleitet, welcher alle Glieder dieses Vereins beseelte und unter sich verband, und sich besonders auch in ihren gesellschaftlichen Einrichtungen, in der unter ihnen eingeführten, jeden Unterschied des Eigenthums aufhebenden Gütergemeinschaft ausdrückte. Man sollte glauben, hierin eine ächt-historische Nachricht über die gesellschaftlichen Verhältnisse der ersten Gemeinde zu haben. Es ist dieß aber keineswegs der Fall, wie selbst diejenigen gestehen müssen, die die beste Meinung von der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte haben. „In den Erzählungen der Apostelgeschichte selbst," bemerkt Neander (a. a. O. S. 34) „findet sich Manches, was der Vorstellung von einer solchen Gütergemeinschaft widerstreitet. Petrus sagt zu dem Ananias ausdrücklich: daß es von ihm abgehangen, das Grundstück für sich zu behalten oder zu verkaufen, und daß er auch nach dem Verkauf über den Ertrag nach seiner Neigung bestimmen konnte, 5, 4. In dem sechsten Kapitel der Apostelgeschichte ist nur von einer verhältnißmäßigen Almosenvertheilung an die Wittwen, keineswegs aber von einer gemeinsamen Kasse für den Unterhalt der ganzen Gemeinde die Rede. Wir finden Apostelgesch. 12, 12., daß die Maria zu Jerusalem ein Haus als Eigenthum besaß, dasselbe also keineswegs zum Besten der gemeinsamen Kasse verkauft hatte. Diese Andeutungen beweisen klar, daß wir uns bei dieser ersten Gemeinde keineswegs eine Auflösung aller Eigenthums-Verhältnisse zu denken haben." Allein nichts anders als eben dieß wird vom Schriftsteller mit klaren Worten gesagt. Nöthigt uns nun der Widerspruch, in welchen seine Schilderung mit seiner eigenen Angabe kommt, jene Schilderung, wie auch Neander zugibt, „nicht buchstäblich zu verstehen," so muß man hiermit auch anerkennen, daß ihr ein anderes Interesse als das historische zu Grunde liegt, also, wie sich nicht läugnen läßt, das Interesse, jene

erste Gemeinde in dem schönen Lichte eines Vereins erscheinen zu lassen, welcher alles, was sonst störend und trennend in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen eingreift, vor allem also den Unterschied des Reichthums und der Armuth aus seiner Mitte entfernt hatte. Ein solcher Zustand fand aber in der Wirklichkeit nicht statt, und konnte auch schon der Natur der Sache nach nicht stattfinden, denn wie läßt sich denken, daß in einer Gemeinde, die doch schon damals nach der Angabe des Schriftstellers (4, 4.) aus fünftausend Männern bestund, alle, welche liegende Güter und Häuser besaßen, sogar ihre Häuser verkauften (4, 34.), so daß demnach keiner in der ganzen Gemeinde eine eigene Wohnung besessen hätte? Und wenn es, — auch dieß läßt sich zu den angeführten Gründen noch hinzusetzen — als allgemeine Regel galt, daß jeder, was er als Eigenthum besaß, verkaufte und in einen Geldbeitrag für die allgemeine Kasse verwandelte, warum wird es als eine besonders rühmliche Handlung des 4, 36. erwähnten Joses Barnabas hervorgehoben, daß er sein Grundstück verkauft, und den Erlös aus demselben vor die Füße der Apostel gelegt habe? Auch hieraus müssen wir also schließen, daß das, was der Schriftsteller zuvor als eine allgemeine Einrichtung der ersten Christengesellschaft angegeben hat, in dieser Allgemeinheit nicht wirklich stattfand. Mag man nun immerhin als das historisch Wahre annehmen, daß „eine gemeinschaftliche Kasse gestiftet wurde, aus welcher man für die Bedürfnisse der größern Zahl ärmerer Mitglieder der Gemeinde sorgte, aus welcher vielleicht auch überhaupt Ausgaben, welche die ganze Gemeinde angiengen, wie die Veranstaltung der Agapen, bestritten wurden, und daß, um desto mehr dazu beitragen zu können, viele ihre Grundstücke verkauft haben, daß es also ein ähnliches Verhältniß war, wie früher in dem Verein der Männer und Frauen, welche sich an Christus angeschlossen, schon bestanden, und wie es sich ähnlich nachher bei den gewöhnlichen Sammlungen für die Armen in der apostolischen Gemeinde überall wiederholte" (vgl. Neander a. a. O. S. 36), durch alles dieß ist gleichwohl die Darstellung unsers Schriftstellers keineswegs gerechtfertigt, und wir wären, wenn wir nicht andere Data hinzunehmen könnten, nicht einmal berechtigt, auch nur so viel historisch Wahres in ihr vorauszusetzen, da eine Erzählung, welcher die historische Glaubwürdigkeit im Ganzen abgesprochen werden muß, uns ungewiß läßt, wie viel historisch Wahres ihr noch zu Grunde liegen mag. Nur sofern auch eine unhistorische Darstellung, wenn

auch nicht immer, doch in den meisten Fällen, wenigstens von einem historischen Anlaß ausgeht, müssen wir auch hier zur Voraussetzung einer historischen Grundlage geneigt seyn. Um aber das historisch zu Grunde Liegende genauer zu ermitteln, wozu uns die fraglichen beiden Abschnitte selbst nichts Bestimmteres darbieten, muß mit den angegebenen Momenten auch dieß verbunden werden, daß nach Epiphanius (Haer. 30.) die Ebioniten, die wir uns in einem sehr nahen Verhältniß zu jener ersten jerusalemischen Christengemeinde denken müssen, selbst von sich sagten, den Namen Arme, welchen sie sich selbst gaben und als eine ehrende Bezeichnung betrachteten, haben sie davon erhalten, daß sie in den Zeiten der Apostel ihr Eigenthum verkauften und zu den Füßen der Apostel legten und zur Armuth und Entsagung übergiengen, und deswegen, sagten sie, werden sie von allen Arme genannt. Es steht dieß, wie schon der Ausdruck zeigt, in einer sehr nahen Beziehung zu unsern beiden Stellen der Apostelgeschichte, und darf nicht als etwas nur aus ihnen Adoptirtes angesehen werden, da für die Ebioniten, bei ihrem bekannten Hasse gegen den Apostel Paulus, die von dem Pauliner Lucas verfaßte Apostelgeschichte keine Autorität haben konnte. Wir haben also hier wirklich ein historisches Datum, das uns ein ähnliches *τιϑέναι παρὰ τὲς πόδας τῶν Ἀποστόλων* als characteristischen Zug der apostolischen Zeit kennen lehrt, nur werden wir nicht annehmen dürfen, die Armuth der Ebioniten sey erst daraus entstanden, daß sie alle ihre Güter verkauften, sondern die Annahme ist weit natürlicher, daß sie von Anfang an arm waren, weil sie aber ihre Armuth als etwas sie Ehrendes und Auszeichnendes betrachteten, sie auch als etwas Selbstgewähltes, als Folge ihres eigenen freien Entschlusses, angesehen wissen wollten. Hieraus ergab sich also von selbst die Wendung, sie haben anfangs zwar eigene Güter gehabt, sie aber verkauft, und das daraus gelöste Geld zu den Füßen der Apostel gelegt. Was wir daher als das historisch Wahre voraussetzen dürfen, ist nicht sowohl die Handlung, als vielmehr nur die der augenblicklichen Handlung zu Grunde liegende Gesinnung und Ansicht von den zeitlichen Gütern, da aber die Gesinnung nur durch die Handlung bewährt wird, ohne die Handlung etwas Mangelhaftes, Ungenügendes und Dürftiges ist, so ist in der überlieferten Erzählung die Gesinnung zugleich zur Handlung geworden, obgleich uns die Handlung, als der Reflex der Gesinnung, nur die Gesinnung selbst veranschaulichen soll. Anders verhält es sich nun auch mit der Darstellung der Apo-

stelgeschichte nicht. Was sie uns über die gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen der ersten Christen meldet, ist nicht von einer wirklichen totalen und allgemeinen Gütergemeinschaft zu verstehen, sondern nur von der allgemeinen, von Einzelnen, wie von Barnabas, auch durch die That bewiesenen Bereitwilligkeit, ihr irdisches Gut und Eigenthum für die Sache Jesu hinzugeben und den Zwecken der Gesellschaft zum Opfer zu bringen, in diesem Sinne zu den Füßen der Apostel zu legen. Daß nun aber in der Apostelgeschichte von einem wirklichen Verzichtleisten auf jeden irdischen Besitz, von einer allgemein eingeführten Gütergemeinschaft die Rede ist, darin gibt sich uns nur das eigenthümliche Wesen der mythischen Tradition auf eine bemerkenswerthe Weise zu erkennen. Wie sie überhaupt das Concrete, Lebendige, sinnlich Anschauliche liebt, so ist ihr auch die bloße Gesinnung zu kahl und leer, sie muß durch die That realisirt werden, wenn sie für sie Leben und Bedeutung haben, und ein der Ueberlieferung werther Gegenstand seyn soll. Hieraus möchte sich auch die Differenz erklären, daß während die Ebioniten durch das τιθέναι παρὰ τȣ̀ς πόδας τῶν Ἀποςόλων arm geworden zu seyn behaupteten, die Apostelgeschichte dagegen ebendadurch Mangel und Armuth aus der Mitte der Gemeinde verschwinden läßt. Dieß liegt, wenn es auch nur relativ zu nehmen ist, doch immer auch in den Worten: ȣ̓δὲ γὰρ ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς u. s. w. Sah man nur auf die Gesinnung, mit welcher man auf jedes irdische Gut und Eigenthum verzichtete, so konnte man nur den Begriff der Armuth festhalten, dachte man sich aber die thatsächliche Realisirung zum Besten der Gesellschaft, so mußte auch den Bedürfnissen der Gesellschaft wirklich abgeholfen seyn.

Fragen wir nun noch, was wir als den eigentlich historischen Gehalt des ganzen Abschnitts K. 3—5. anzusehen haben, so kommt das Thatsächliche auf sehr Weniges zurück, und es scheint sich vielmehr aus der ganzen Beschaffenheit der in diesem Abschnitt enthaltenen Erzählungen nur das Resultat zu ergeben, daß diese erste Periode der ersten Christengemeinde an wirklichen Begebenheiten noch sehr leer war. Gerade dasjenige, was noch am meisten den Character einer historischen Thatsache an sich trägt, der von Gamaliel gegebene Rath läßt uns vermuthen, daß die Feinde Jesu in der nächsten Zeit nach seinem Tode sich um seine Anhänger nur sehr wenig bekümmerten, und als sie ohne Zweifel in Folge der Wahrnehmung, daß sie, statt sich zu verlieren, viel-

mehr zunehmen und sich verstärken, wieder mehr Kenntniß von ihnen nahmen, es nicht der Mühe werth achteten, mit ernsteren Maaßregeln gegen sie einzuschreiten. Selbst der Gegensatz der beiden Parteien, der sadducäischen und pharisäischen, wie er in Gamaliel und den Mitgliedern des Synedriums in Beziehung auf die Anhänger Jesu sich darstellt, möchte kaum für historisch zu halten seyn. Mit Recht bemerkt Meyer* zu Apostelgeschichte 5, 17.: „Wenn auch mit Kaiaphas, dem Hohenpriester, welcher Jesum verurtheilt hatte, und daher auch mit besonderem Eifer seine Apostel zu stürzen trachtete, zu gleichem Zwecke sich die Sadducäer verbündet haben, so findet sich doch keine historische Spur dafür, daß Kaiaphas selbst ein Sadducäer gewesen sey, und würden nicht in diesem Falle schon gegen Jesum selbst die Sadducäer die Haupt-Oppositionspartei gebildet haben? Würden nicht in den Verhandlungen des Sanhedrin gegen Jesum auch Anklagen, von sadducäischen Dogmen motivirt, sich finden? Allein erst gegen die Apostel, um der Auferstehung Jesu willen, treten die Sadducäer mit rechtem Partei-Zelotismus auf.“ Gerade dieß aber muß uns die Rolle, die die Sadducäer jetzt erst in dieser Sache gespielt haben sollen, verdächtig machen, da der Gedanke gar zu nahe liegt, weil die Lehrvorträge der Jünger nichts Wichtigeres zu ihrem Inhalt haben konnten, als das Zeugniß von der Auferstehung Jesu, habe man auch keine erbittertere und entschiedenere Gegner desselben voraussetzen können, als die Sadducäer, die bekannten Läugner der Lehre von der Auferstehung. Die wiederholte absichtliche Bemerkung, Sadducäer haben den Haupt-Impuls zu feindlichen Maaßregeln gegen die Jünger gegeben (4, 1. 5, 17.), und zwar aus Aerger darüber, daß sie an Jesu die Auferstehung vom Tode als Thatsache verkündigten (διὰ τὸ — καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν 4, 2.), hat ganz das Aussehen einer solchen apriorischen Combination. Wenn aber die Sadducäer das größte Interesse hatten, die Unterdrückung der Jünger Jesu zu betreiben, und demungeachtet diese Plane und Maaßregeln ohne Erfolg blieben, wer anders konnte sie von ihrer Ausführung zurückhalten, als die pharisäische Gegenpartei, nur mußte es eine sehr gewichtige Auctorität seyn, die so Vieles über sie vermochte, und ihre Leidenschaft beschwichtigte, wer anders hätte es also seyn können, als der angesehenste pharisäische Gesetzeslehrer jener Zeit, der berühmte

* Krit. exeg. Comment. über das N. T. 3te Abth. die Apostelgesch. 1835.

Gamaliel? Und doch scheint gerade Gamaliel für die ihm hiemit übertragene Rolle und den ihm beigelegten Rath der Mäßigung und des ruhigen Zusehens sich nicht sehr gut zu eignen, wenn wirklich um eben diese Zeit der heftigste Verfolger der Christengemeinde, Saulus, in seiner Schule nach seinen Grundsätzen gebildet wurde. Somit werden wir auch die Person Gamaliels fallen lassen müssen und seinen berühmten Rath nur auf die damals unter den Obern der Juden herrschende Ansicht zurückführen können, daß es das Beste seyn möge, die Sache Jesu zunächst ihrem eigenen Schicksal zu überlassen, in der sichern Voraussetzung, daß es sich in kurzer Zeit zeigen werde, wie wenig an ihr sey *. Während dieser Periode, in welcher die Jünger Jesu von

* Daß Gamaliel die ihm von dem Verfasser der Apostelgeschichte 5, 35. f. in den Mund gelegten Worte nicht wirklich so gesprochen haben kann, beweist schon der so auffallende chronologische Irrthum in der Berufung auf das Beispiel des Theudas, welcher nach Josephus Antiq. 20, 8. erst ungefähr zehen Jahre später unter dem Procurator Cuspius Fadus als Pseudoprophet und Aufrührer auftrat. Da Cuspius Fadus um das J. 44. der chr. Zeitr. Procurator von Judäa wurde, so kann der Aufstand des Theudas nicht vor dieser Zeit sich ereignet haben. Wie wenig stimmt aber auch die in den Worten Gamaliels V. 38. ausgesprochene Ansicht mit einem solchen Hergang der Sache überein, wie der in dem ganzen Abschnitt Kap. 3—5. erzählte ist? Waren alle diese Wunder wirklich so geschehen, wie hier erzählt wird, und zwar auf eine so urkundliche Weise, daß selbst das Synedrium sie nicht in Abrede ziehen konnte, und gegen ihre Wahrheit nicht das Geringste einzuwenden wußte, war nicht nur der von Geburt an Lahme durch das Wort der Apostel geheilt, waren auch die Apostel selbst ohne alles menschliche Zuthun durch einen Engel vom Himmel aus ihrem Kerker befreit worden, wie konnte Gamaliel als ein unparteiischer, besonnener, sein Urtheil auf die Erfahrung stützender Mann, wie er hier geschildert wird, so problematisch sich ausdrücken, wie er hier thut, und erst von der Zukunft erwarten wollen, ob etwas Göttliches an dieser Sache sey? Eben dieß lag ja schon offen und unwidersprechlich vor Augen, wenn es sich mit den hier erzählten Wundern wirklich so verhielt, es waren öffentlich anerkannte, urkundlich bezeugte Thatsachen, die Niemand in Zweifel ziehen konnte. Auf was konnte also Gamaliel vernünftiger Weise das entschiedene Urtheil über diese Sache noch ausgesetzt wissen wollen? Auf neue Wunder, die nicht mehr beweisen konnten, als die schon geschehenen? Oder etwa darauf, ob die Jünger Jesu noch größern Anhang unter dem Volke finden werden? Aber auch in dieser Hinsicht war ja schon alles geschehen, was in einem solchen Fall erwartet werden konnte: jede Predigt der Apostel hatte die Bekehrung von Tausenden zur Folge, das ganze Volk hieng mit einer Bewunderung und Ehrfurcht an den Verkündigern des neuen Glaubens, daß selbst die Obern es nicht wagen konnten, gewaltsam mit ihnen zu verfah-

ihren Feinden noch nicht beunruhigt wurden, hatten sie Zeit, im Glauben an den Auferstandenen neue Zuversicht zu seiner Sache zu fassen, und sich durch neue Anhänger, die sie gewannen, zu verstärken, wozu sich ihnen in Jerusalem die beste Gelegenheit darbot. Es kann überhaupt nicht wohl etwas Anderes als ein entscheidenderes Moment für die Sache Jesu in der ersten Zeit angesehen werden, als der Entschluß der Jünger, in Jerusalem zu bleiben. Hier allein wurden sie durch alles, was sie im Glauben an den Auferstandenen vereinigen konnte, unter sich zusammengehalten, hier allein öffnete sich ihnen ein erfolgreicher Wirkungskreis. Nicht ohne Grund führt daher die Apostelgeschichte diesen Entschluß der Jünger auf den ihnen von Jesus kurz vor seinem Scheiden gegebenen ausdrücklichen Befehl zurück, Jerusalem nicht zu verlassen, sondern hier zu bleiben, bis die Verheißung des heiligen Geistes an ihnen erfüllt sey, durch dessen Kraft sie seine Zeugen in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde seyn werden, Apostelgeschichte 1, 4. Ist diese Sendung des Geistes hauptsächlich auch von der Zuversicht und der Freimüthigkeit zu verstehen, mit welcher die Jünger Jesu das Evangelium verkündigten

ren, aus Furcht von dem Volke gesteinigt zu werden. Welches größere Zeugniß der Popularität der neuen Lehre konnte es geben und welcher Gefahr hätte das Synedrium sich ausgesetzt, wenn es dem allgemeinen Zuge des Volkes sich noch länger widersetzt hätte? Will man dagegen annehmen, daß Gamaliel zwar gleichfalls die geschehenen Wunder nicht läugnen konnte, sie aber nicht für göttliche Wunder hielt, so begreift man auch in diesem Falle nicht, wie er so schwankend und unentschieden sich aussprechen und für die Unterlassung jeder einschreitenden Maaßregel stimmen konnte. Waren die Wunder zwar geschehen, aber nicht als göttliche Wunder anzusehen, wie konnte man darüber im Zweifel seyn, daß hier ein sehr schlimmer Betrug im Spiele sey, dessen Untersuchung und Bestrafung der Behörde eine sehr wichtige Angelegenheit hätte seyn müssen? Sobald man also nur voraussetzt, es sey geschehen, was der Erzählung zufolge geschehen seyn soll, wie man auch sonst darüber denken mochte, so fehlt dem Rathe Gamaliels die den Verhältnissen entsprechende Klugheit, es war schon zuviel geschehen, als daß man eine solche Sache auf sich beruhen lassen konnte, man mußte entweder das Zeugniß der Wahrheit anerkennen, oder gegen ein so offenbares Werk des Betruges thätig einschreiten. Beides aber, wie es hier vor uns liegt, auf der einen Seite das angeblich Geschehene, auf der andern dieser Rath kluger Mäßigung, stimmt nicht zusammen; entweder ist also wirklich geschehen, was geschehen seyn soll, und Gamaliel hat einen solchen Rath nicht gegeben, oder wenn er ihn gegeben hat, kann er sich mit dem, was geschehen seyn soll, nicht auf die hier erzählte Weise verhalten.

und für seine Sache zu wirken suchten*, so zeigt uns der thatsächliche Erfolg den innern, in der Natur der Sache gegründeten Zusammenhang, in welchem die beiden Momente mit einander stehen, das Bleiben in Jerusalem und das an dieses Bleiben geknüpfte Erfülltwerden mit dem heiligen Geist. Dieselbe Erscheinung, die uns überhaupt die erste Entwicklungsgeschichte des Christenthums zeigt, daß die größern Städte, wie namentlich Antiochien, Rom, Korinth, Ephesus die ersten Sitze des Christenthums und die Anknüpfungspunkte für eine in's Große gehende Wirksamkeit wurden, begegnet uns auch schon bei der ersten in Jerusalem sich bildenden Christengemeinde. Nur müssen wir auch hier den großen Maasstab der Apostelgeschichte sehr herabsetzen, und wo von der mit Einem Male erfolgenden Bekehrung von mehreren Tausenden die Rede ist, mögen kaum ebensoviele Hunderte angenommen werden dürfen. Wie wenig überhaupt von diesen Zahlen zu halten ist, sehen wir an einem bemerkenswerthen Beispiel. Nach der Apostelgesch. 1, 15. waren es unmittelbar nach der Himmelfahrt Jesu im Ganzen hundertundzwanzig Jünger. Dagegen weiß der Apostel Paulus, dessen Zeugniß schon als das weit frühere auch einen weit größern Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat, von fünfhundert Brüdern, welchen Jesus nach seiner Auferstehung auf einmal erschienen sey. Ist nun jene kleine Zahl offenbar unrichtig, so werden auch die großen Zahlen, die die Apostelgeschichte nachher gibt (2, 41. 4, 4.), nicht mehr Glauben verdienen, und man muß vielmehr auf den Gedanken kommen, die kleine Zahl gehe der großen nur deswegen voran, um von dem schnellen und bedeutenden Wachsthum der Gemeinde eine um so anschaulichere Vorstellung zu geben, was die eine Angabe ebenso verdächtig machen muß als die andere. Dazu kommt, daß auch die durch Stephanus veranlaßte Verfolgung uns nicht gestattet, uns die Gemeinde in Jerusalem als eine so bedeutende und aus einer so großen Zahl von Mitgliedern bestehende zu denken, als wir sie uns denken müßten, wenn wir alle ihren steten Zuwachs meldenden Stellen der Apostelgeschichte (2, 41. 4, 4. 5, 14. 6, 1. 7.) zusammennehmen. So muß sich uns aus allem diesem immer mehr die Ueberzeugung aufdringen, daß wir, wenn wir uns eine der Sache angemessene Vorstellung dieser ältesten Periode machen wollen, auf die einzelnen Angaben und die in ihnen enthaltenen Thatsachen nicht viel

* Man vgl. besonders die Stelle, 4, 31. *ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παῤῥησίας*, auch 6, 5. 10.

bauen dürfen. Dieses Urtheil gilt auch von den Reden, welche dieser Theil der Apostelgeschichte den Apostel Petrus aus verschiedenen Veranlassungen halten läßt, so wie von dem 4, 24. mitgetheilten christlichen Hymnus. Sie mögen als fragmentarische Bilder aus dem Lebens- und Ideen-Kreise, in welchem sich diese erste Christengemeinde bewegte, genommen werden, als sprechende Beweise dafür, wie die ersten Jünger Jesu den Glauben an ihn, den Auferstandenen und zum Himmel Erhöhten, gemäß dem jüdischen Standpunkt, auf welchem sie stunden, durch alttestamentliche Stellen, in welchen man eine messianische Beziehung auf Jesus finden zu können glaubte, sich und andern zu vermitteln suchten: so passend sie aber auch in die geschichtliche Erzählung verflochten seyn mögen, sie können uns doch den geschichtlichen Zusammenhang selbst nicht wahrscheinlicher machen, und wir müssen nach allem Uebrigen das Verhältniß, in welches sie zu den erzählten Begebenheiten gesetzt sind, für ein sehr zufälliges und willkürliches halten. Nur die Frage könnte nach den bisherigen Untersuchungen hier noch entstehen, ob der Verfasser der Apostelgeschichte in dem unhistorischen Inhalt dieses Abschnitts mehr nur seiner eigenen freien Composition, oder einer davon unabhängigen Tradition folgte. Ohne Zweifel aber greifen hier beide Elemente sehr eng in einander ein. Der Tradition dürfen wir nach dem Schauplatz, auf welchem sich die Erzählung bewegt, da es ja der heilige Kreis der ersten Christengemeinde ist, in welchen wir hier versetzt werden, einen nicht geringen Antheil zuschreiben, ein Schriftsteller aber, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, konnte es sich nicht versagen, auch den traditionellen Stoff freier zu behandeln.

So wenig stehen wir hier auf festem historischen Boden, nicht einmal, daß Verfolgungen über die Apostel und die erste Christengemeinde ergiengen, läßt sich einer solchen Darstellung mit Sicherheit entnehmen, um so mehr tritt uns nun aber, was die Apostelgeschichte auf diese so ideell gehaltene Scene folgen läßt, der Märtyrertod des Stephanus und die mit ihm verbundene Christenverfolgung, mit der Bedeutung geschichtlicher Realität entgegen. An demselben Tage, an welchem Stephanus wegen seiner energischen Wirksamkeit zur Verbreitung der neuen Lehre als der erste Märtyrer fiel, brach eine große Verfolgung gegen die Gemeinde in Jerusalem aus. Alle verließen Jerusalem und zerstreuten sich in Judäa und Samaria, nur die Apostel, wird ausdrücklich gesagt, blieben in Jerusalem zurück, 8, 1. Es muß

dieß mit Recht auffallen. Man könnte denken, sie seyen blos deswegen von den Uebrigen ausgenommen, weil es gegen ihre Würde zu seyn schien, vor der Gefahr zu fliehen, und die ihnen angewiesene Stelle ihrer Thätigkeit zu verlassen, obgleich der Apostel Petrus in einem ähnlichen Fall ein solches Bedenken nicht hat (12, 17.). Indeß ist wohl nicht zu bezweifeln, daß sie in Jerusalem zurückblieben, wo wir sie ja auch unmittelbar nachher finden, 8, 11. Blieben sie aber in Jerusalem, so läßt sich kaum annehmen, sie seyen die Einzigen gewesen, die Jerusalem nicht verließen, sondern es ergibt sich vielmehr aus allem zusammen, daß die Verfolgung, wie sie ja auch durch den Hellenisten Stephanus veranlaßt war, vorzugsweise nur den hellenistischen Theil der Gemeinde traf, welcher mit Stephanus sich schon in eine sichtbare Opposition zu dem bestehenden Tempelcultus gesetzt hatte. Die Hebräer aber, welche mit den Aposteln (Luc. 24, 53. Ap. Gesch. 3, 1. 11. 4, 1. 5, 25.) sich noch näher an denselben anschlossen, wurden ebendeswegen auch nicht ebenso als Feinde desselben verfolgt. Hätten alle jerusalemischen Christen mit alleiniger Ausnahme der Apostel Jerusalem verlassen, so müßte doch, da es gleichwohl auch seitdem stets eine in Jerusalem fortbestehende Gemeinde gab, irgend etwas über die Rückkehr der Flüchtigen nach Jerusalem gesagt seyn, während dagegen nur davon die Rede ist, daß sie sich immer weiter verbreitet und neue auswärtige Gemeinden gestiftet haben. Einer dieser Flüchtigen, Philippus, von welchem man, da er, wie Stephanus, unter den sieben ersten Diaconen genannt wird, zunächst erwarten sollte, er werde sich, sobald es die Umstände erlaubten, nach Jerusalem zurückbegeben haben, hielt sich, nachdem er in Samarien das Evangelium verkündigt hatte, seit dieser Zeit in Cäsarea auf (8, 40. 21, 8.). Man muß daher annehmen, daß diese erste Christenverfolgung für die Gemeinde in Jerusalem die wichtige Folge hatte, daß die beiden bisher zwar noch verbundenen, aber, wie es scheint, schon in eine gewisse Differenz zu einander gekommenen Bestandtheile derselben, die Hebräer und Hellenisten, nun auch äußerlich von einander getrennt wurden. Seitdem die jerusalemische Gemeinde aus bloßen Hebräern bestund, hielt sie nun um so mehr an ihrem streng judaisirenden Charakter fest, aus welchem sich in der Folge sogar eine Opposition gegen das freiere hellenistische Christenthum entwickelte. Im Interesse ihres Judaismus wollte sie schon damals, wie es scheint, die außerhalb Jerusalem sich bildenden

Christengemeinden in ein näheres Abhängigkeitsverhältniß zu sich setzen, um einer zu freien Entwicklung des hellenistischen Princips vorzubeugen. Ein anderer Zweck ist wohl kaum bei der Absendung der beiden Apostel, Petrus und Johannes, nach Samarien zu denken, da der angebliche, den von Philippus bekehrten und getauften Samaritanern durch Handauflegung den heiligen Geist zu ertheilen, keine klare Vorstellung der Sache gibt, sondern nur auf der Voraussetzung einer äußerlichen, von Wundererscheinungen begleiteten Mittheilung des heiligen Geistes durch die Apostel, als die unmittelbaren Organe des heiligen Geistes, beruht. Auf dieselbe Weise, wie damals Petrus und Johannes nach Samarien geschickt wurden, bereiste Petrus nachher die in Judäa, Galiläa und Samarien entstandenen Christengemeinden (9, 31. f.), wie aus 11, 1. f. erhellt, im Namen der jerusalemischen Gemeinde und im Interesse der von ihr geltend gemachten judaistischen Grundsätze, von dem Zwecke aber, den Neubekehrten durch die Hand eines Apostels den heiligen Geist zu ertheilen, ist nun nicht weiter die Rede. Um so mehr könnte man annehmen, daß auch Barnabas, als die Kunde von der Annahme des christlichen Glaubens in Antiochien nach Jerusalem kam, eine ähnliche Visitationsreise dahin gemacht habe. Es möchte dieß aber sehr zweifelhaft seyn. Neander gesteht selbst (a. a. O. S. 139. f.), die Nachricht von einer in Antiochien sich bildenden, das Ceremonialgesetz nicht beobachtenden Gemeinde von Heidenchristen scheine in Jerusalem Befremden und Mißtrauen erregt zu haben. War aber dieß der Fall, so wurde wohl schwerlich Barnabas, der Hellenist, für einen solchen Auftrag ausersehen, da seine freieren, wie die Folge zeigte, dem paulinischen Standpunkt so nahe verwandten Grundsätze schon damals der jerusalemischen Gemeinde nicht unbekannt seyn konnten. Es hat allen Anschein, daß er die Reise nach Antiochien nicht im Auftrage der Gemeinde machte, da sich bei Barnabas keine weitere Spur einer Abhängigkeit von der jerusalemischen Gemeinde zeigt, ja es scheint sogar zweifelhaft zu seyn, ob er, ehe er in Antiochien auftrat, noch in Jerusalem sich befand, da sein Name 9, 27. in Ereignisse verflochten wird, welche, wie sich zeigen wird, auf die hier erzählte Weise nicht stattgefunden haben können. Vielleicht verließ also auch er schon seit der Verfolgung nach dem Tode des Stephanus Jerusalem, bis er zuletzt in Antiochien neben Paulus den seiner Individualität entsprechenden freieren Wirkungskreis fand. So

gieng die damals bewirkte Trennung der beiden zuvor verbundenen Elemente der jerusalemischen Gemeinde immer weiter, ohne Zweifel nahm sie aber nicht erst damals ihren Anfang. Die Verfolgung selbst weist ja schon auf ein vorhandenes ungleiches Verhältniß der Hebräer und Hellenisten zu den Juden in Jerusalem hin, wahrscheinlich aber haben wir den ersten Keim der zwischen jenen beiden Bestandtheilen der jerusalemischen Gemeinde entstandenen Differenz in demjenigen zu suchen, was die Apostelgeschichte Kap. 6, 1. f. über eine unter den Hellenisten wegen der Verkürzung ihrer Wittwen bei der Austheilung der täglichen Gaben laut gewordenen Unzufriedenheit mit den Hebräern meldet. Jener γογγυσμός der Hellenisten gegen die Hebräer, mit welchem man mit Einem Male aus der Idealität des in sich harmonischen Zustandes der Urgemeinde in die Sphäre der gemeinen Wirklichkeit des Lebens herabkommt, scheint einen tiefern Grund der Verstimmung der beiden Theile gegen einander gehabt zu haben, von welcher aus erst solche Irrungen in ihren Folgen Wichtigkeit erhielten. Soviel ist wohl sowohl aus der Beschwerde selbst, als auch aus dem Mittel, durch welches ihr abgeholfen werden sollte, der, wie es scheint, ohne Ausnahme auf Hellenisten gefallenen Wahl der ersten Diaconen mit Recht zu schließen, daß die Gemeinde auf überwiegende Weise aus den Hellenisten sich verstärkt hatte. Um so mehr konnte sich die freiere Richtung, die bei den Hellenisten in ihrem Unterschied von den Hebräern vorauszusetzen ist, entwickeln. Verhielt es sich mit jener Wahl wirklich so, wie erzählt wird, so kann uns als ein Zeichen des Geistes, in welchem sie geschah, und jene Verhältnisse überhaupt ihren Grund hatten, besonders dieß gelten, daß einer der in Folge jener Spannung gewählten Diaconen der uns näher bekannte Stephanus war.

Zweites Kapitel.

Stephanus, der Vorgänger des Apostels Paulus.

Der Apostelgeschichte zufolge schlossen sich die ersten Jünger Jesu noch so nahe als möglich an die jüdische Religion und den jüdischen Nationalcultus an. Was sie von den übrigen Juden unterschied, war nur die von ihnen gewonnene Ueberzeugung, daß in Jesu von Nazareth der verheißene Messias erschienen sey. In diesem Glauben an Jesum,

als den Messias, sahen sie noch nichts, was mit ihrem jüdischen Nationalbewußtseyn in Widerspruch kommen konnte. Und doch schloß schon dieser einfache, noch unentwickelte Glaube einen in ihr jüdisches Bewußtseyn gekommenen Riß in sich, welcher nothwendig Judenthum und Christenthum immer weiter von einander trennen mußte. Daß dieser Gegensatz des Christenthums zum Judenthum zuerst von Stephanus in einer Weise ausgesprochen wurde, in welcher er schon zum klareren Bewußtseyn gekommen war, liegt in der Thatsache der Verfolgung, als deren Opfer er fiel, offen vor Augen, nicht ebenso deutlich ist aber aus der Darstellung der Apostelgeschichte zu sehen, in welcher Form er jenem Gegensatz zuerst seinen bestimmten Ausdruck gab. Es ist nur von Streitunterredungen, welche er mit Hellenisten verschiedener Landsmannschaften in Jerusalem gehabt habe, an welche er sich ohne Zweifel mit dem besondern Vertrauen gewandt hatte, daß sie als Hellenisten für die Grundsätze und Ansichten, die er als den wesentlichen Inhalt seines christlichen Glaubens betrachtete, um so empfänglicher seyn werden, und nur von einer von falschen Zeugen gegen ihn erhobenen Beschuldigung die Rede, nach welcher er gegen den jüdischen Tempelcultus und das mosaische Gesetz auf irreligiöse Weise sich geäußert und die dem Mosaismus durch die Lehre Jesu von Nazareth bevorstehende Katastrophe angekündigt habe. Was an diesen Beschuldigungen Wahres oder Falsches war, sagt die Apostelgeschichte nicht, sie läßt uns nur nach der von Stephanus gehaltenen Vertheidigungsrede den Grund oder Ungrund derselben beurtheilen. Auf diese Rede, welche unstreitig, wenn sie uns als ein Werk des Stephanus selbst gelten darf, eine der wichtigsten Urkunden jener Zeit wäre, werden wir demnach verwiesen, aber es bedarf dieß erst einer genauern Untersuchung, und für diesen Zweck muß der Inhalt der Rede selbst entwickelt werden, da selbst noch die neuesten Interpreten, statt in ihren Gedankengang und ihre innere Anlage tiefer einzudringen, in ihr nur eine vieldeutige Planlosigkeit finden wollen.

Den größten Anstoß nimmt man gewöhnlich vor allem schon daran, daß Stephanus auf die speciellen Anklagepunkte, wegen welcher er sich vertheidigen sollte, so wenig Rücksicht nehme. Allein Stephanus faßt nur die seine Person betreffende Sache aus einem allgemeineren Gesichtspunkte auf, von welchem aus sich am Ende die Anwendung auf ihn und seine Sache von selbst ergab. Der Inhalt der Rede theilt sich in zwei einander parallel laufende Seiten: auf der einen Seite

werden die Wohlthaten aufgezählt, welche Gott von der ältesten Zeit an dem Volke erwiesen hat, auf der andern wird mit ihnen das Benehmen des Volkes gegen Gott zusammengestellt. Daher der Hauptgedanke der Rede: So groß und außerordentlich die Wohlthaten waren, welche Gott von Anfang an dem Volk zu Theil werden ließ, so undankbar und den göttlichen Absichten widerstrebend war dagegen auch von Anfang an der Sinn des Volkes, so daß da, wo ein ganz harmonisches Verhältniß stattfinden sollte, vielmehr das größte Mißverhältniß hervortritt: in demselben Verhältniß, in welchem Gott von seiner Seite alles gethan hat, um das Volk an sich zu ziehen und zu sich zu erheben, wandte sich das Volk von Gott hinweg. Indem der Redner das Verhältniß des Volks zu Gott aus diesem allgemeinen Gesichtspunkt auffaßt, erhellt sogleich, wie sich dazu seine eigene Sache verhält, diese Beziehung tritt aber auch in der Rede selbst in einem Hauptpunkte derselben noch besonders hervor. Stephanus war angeklagt, nicht blos gegen das mosaische Gesetz, sondern insbesondere auch gegen den Tempel unehrerbietig gesprochen zu haben. In offenbarer Beziehung zu dieser Anklage ist auch der Tempel ein Hauptmoment in dem Gange, welchen die Rede nimmt. Der Tempel ist das letzte Ziel, worauf die Verheißungen gehen, der concreteste Punkt ihrer Erfüllung*. Auch am Tempel mußte sich daher vermöge des Gegensatzes, in welchem Gott und Volk hier einander gegenübergestellt sind, der dem Volk von Anfang an eigene Sinn zu erkennen geben.

Da der Redner auf diese Weise die gegen ihn erhobene Anklage, oder die Gesinnung, die das Volk durch diese Anklage gegen ihn und die von ihm vertheidigte Sache Gottes an den Tag legte, auf das allgemeine Verhältniß zurückführt, in das sich das Volk von Anfang an zu Gott gesetzt hatte, so brachte die Natur der Sache den historischen Gang, welchen die Rede nimmt, von selbst mit sich. Der Redner gieng von den ältesten Zeiten aus, um dem Fall, in welchem er sich selbst befand, in der ganzen Reihe der Erscheinungen, welche den Inhalt der Geschichte des jüdischen Volks ausmachen, da, wo er sich selbst einreihte, die ihm gebührende Stelle anzuweisen. Dieselben Epochen daher, die sich in der Geschichte des jüdischen Volks unterscheiden lassen, bilden die Hauptmomente der Rede.

* V. 7. vgl. 46. f. Auch V. 7. ist der *τόπος* der Tempel, welcher überhaupt *ὁ ἅγιος τόπος* genannt wird, vgl. 21, 28.

Der erste Theil der Rede begreift den Zeitraum von Abraham bis auf den Zeitpunkt, in welchem das Volk in Aegypten sich zum Volk gebildet hatte, und Moses zu seiner Befreiung auftrat. In dieser ersten Periode zeigte sich die Güte Gottes gegen das Volk in ihrer ganzen Größe dadurch, daß selbst alle dem von Gott erwählten Abraham gegebenen Verheißungen nicht ihn selbst, sondern nur seine Nachkommen und das Volk, das aus ihnen hervorgehen sollte, zum Gegenstand hatten. Um des Volkes willen mußte er seine Heimath und Verwandtschaft verlassen und in das Land wandern, in welchem das Volk einst wohnen, er selbst aber noch keinen Fußbreit Land haben sollte. Dem Volk wurde das Land verheißen und obgleich Abraham damals noch kein Kind hatte, bezog sich doch schon damals alles auf seine Nachkommen (V. 5.). Welches Schicksal das Volk haben werde, wurde schon damals vorausgesagt, und als der Gipfel aller Verheißungen angekündigt, daß es Gott einst an diesem Orte, wo nun der Tempel steht, dienen werde. Daß alles, was dem Abraham verheißen wurde, sich nur auf seine Nachkommen bezog, davon sollte die Beschneidung das Zeichen seyn, mit diesem Zeichen sollten alle Nachkommen Abrahams gleich nach ihrer Geburt in den vollen Anspruch auf die dem Abraham gegebenen Verheißungen eintreten. Darum begann auch erst, nachdem voraus schon alles für die Nachkommenschaft geschehen war (οὕτως V. 8.), diese selbst in Isaak ans Licht zu treten. Wie wenig nach dem Sinne der göttlichen Verheißungen die Patriarchen selbst an dem Lande der Verheißung Antheil haben sollten, konnte man zuerst in dem nach Aegypten verkauften Joseph und dann an den übrigen Patriarchen sehen, die der drückendste Mangel im Lande der Verheißung nöthigte, ihm ebendahin nachzufolgen. So wenig hatten sie also während ihres Lebens sich des verheißenen Landes zu erfreuen, aber auch nach ihrem Tode zeigte sich noch, wie wenig sie eigentlich die Verheißung angieng. Nachdem sie in Aegypten gestorben waren, wurden zwar ihre Gebeine nach Palästina gebracht und in der Grabstätte Abrahams beigesetzt, aber theils hatte Abraham diesen Begräbnißort erst um eine bestimmte Geldsumme als Eigenthum sich erwerben müssen, theils lag er ja nicht einmal in dem eigentlichen Lande der Verheißung, sondern nur in Sichem, im Lande der den Juden verhaßten Samaritaner. Selbst nicht einmal im Tode also sollte ihnen im Lande der Verheißung zu ruhen vergönnt seyn.

Der zweite Theil der Rede begreift den Zeitraum von dem Zustand des Volkes in Aegypten und dem Auftritt des Moses bis auf die Zeit Davids und Salomo's V. 17—46. Der erste Theil der Rede konnte, da das Volk selbst damals noch nicht existirte, nur das zum Gegenstand haben, was Gott dem einst kommenden Volke schon damals zu erweisen beschlossen hatte. Von dem Verhältniß des Volkes zu Gott konnte also hier noch nicht die Rede seyn, um so mehr aber mußte es im zweiten Theil der Rede zur Sprache kommen. Denn mit dem Anfang der zweiten Periode, auf welche die Rede im zweiten Theil übergeht, hatten sich die Nachkommen der Patriarchen in Aegypten zu einem großen Volke gebildet, und sobald dies geschehen war, ließ es Gott an nichts fehlen, um das längst Verheißene, da es nur dem Volke galt, in Erfüllung zu bringen. Aber wie benahm sich nun das Volk? Das Erste, was es gegen den, für seine große Bestimmung wunderbar geretteten und trefflich gebildeten Moses an den Tag legte, als dieser, was er einst im Großen leisten sollte, in einem einzelnen Falle zeigte, war Unfähigkeit ihn zu verstehen (V. 25.) und sogar offener Widerspruch (V. 27.). Aus dieser Ursache mußte Moses vor seinen eigenen Brüdern aus Aegypten entfliehen. Als nachher dessenungeachtet Gott das beschlossene Werk der Rettung des Volkes aus Aegypten ausführte, und den von seinen Brüdern verstoßenen Moses als den Führer und Befreier nach Aegypten sandte, welcher es unter Zeichen und Wundern ausführte, bewies es gegen eben diesen Moses, aus dessen Munde es die Verheißung eines ihm gleichen Propheten erhielt, der in jener feierlichen Versammlung des Volkes am Sinai der Mittler zwischen dem Volke und Gott, oder dem an der Stelle Gottes mit ihm redenden Engel war, und das Gesetz, als das Wort des Lebens, von ihm empfing, einen Ungehorsam, in welchem es mit abgöttischem Sinn sich wieder nach Aegypten zurückwandte und selbst den Aaron zwang, ihm ein goldenes Kalb als Symbol der alten in Aegypten verehrten Götter zu verfertigen, ja sogar, mit diesem Einen Cultus nicht zufrieden, in jede Art von Idololatrie verfiel. Und doch ließ sich Gott auch dadurch nicht abhalten, die Erfüllung dessen, was er einmal verheißen hatte, zu vollenden. Noch war das alte Wort der Verheißung: λατρεύσουσί μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ (V. 7.) nicht erfüllt. Die σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου (deren abgöttisches Gegenbild die σκηνὴ des Moloch war V. 43., mit welcher ebendeßwegen der Redner den Uebergang auf V. 44. macht),

die nur als wanderndes Zelt die Israeliten durch die Wüste begleitet hatte, und mit ihnen auch in das Land der Verheißung eingezogen war, war bis auf die Tage Davids in derselben Gestalt geblieben. Das Wort der Verheißung auch in dieser Hinsicht zu realisiren, war der dritten Periode vorbehalten.

Diese dritte Periode, auf welche sich der dritte Theil der Rede bezieht, begreift die Zeit von David und Salomo an. An die Stelle des beweglichen, von Ort zu Ort wandernden Zeltes setzten David und Salomo den Tempel in Jerusalem als festen bleibenden Sitz, an welchen die Verehrung Gottes gebunden seyn sollte. Aber nur um so mehr offenbarte sich der ungöttliche fleischliche Sinn des Volkes darin, daß sich ihm mit dem in einen stehenden Tempel verwandelten Ort der Gottesverehrung die Religion überhaupt, im levitischen, an den Tempel geknüpften Cultus, in einen nur in der Beobachtung äußerer Gebräuche und Satzungen bestehenden Formalismus verwandelte. Denn wofür anders kampften die nun seit dieser Zeit auftretenden Propheten mit größerem Ernste, als für eine geistige Gottesverehrung? Was anders war die Ursache der Leiden und Verfolgungen, die sie erfuhren, des Märtyrertodes, dessen so viele von ihnen als Vorläufer des einst kommenden Messias starben, als dieser stete Kampf gegen den blos äußerlichen, die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit völlig aufhebenden Gottesdienst des Volkes? So ist unstreitig dieser letzte Theil der Rede, in welcher der Redner das seinem Geiste vorschwebende Bild nur in wenigen sprechenden Zügen zeichnet, aufzufassen, und es erhellt schon hieraus, wie dieser Schluß theils mit der Anlage der Rede im Ganzen, theils mit dem apologetischen Zwecke des Redners zusammenhängt. Doch scheint mir auch dieser Punkt noch einer genauern Erörterung zu bedürfen.

Wenn man auch den Schluß der Rede auf die angegebene Weise auffaßt, so kann noch die Frage entstehen, ob nach dem Sinne des Redners nur die aus dem stehenden Tempelcultus sich entwickelnde ausschließliche Richtung des Volkes auf das Aeußerliche und Ceremonielle als ein neuer Beweis der Verkehrtheit des Volkes angesehen werden soll, oder ob er nicht die Erbauung eines stehenden Tempels für sich schon aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wissen will? Diese Frage ist dadurch keineswegs von selbst beantwortet, daß von David, welcher es sich von Gott erbat, eine Wohnung dem Gotte Jakobs erbauen zu dürfen,

zugleich gesagt wird, er habe Gnade vor Gott gefunden, da mit diesen Worten nur gesagt werden soll, im Vertrauen auf die ihm zu Theil gewordene Gnade Gottes habe David Gott diese Bitte vorgetragen, daß aber diese Bitte selbst ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens gewesen sey, ist hiemit noch nicht gesagt. Auch ist wohl nicht zu übersehen, daß von David nur gesagt wird, sein Wunsch sey gewesen *εὑρεῖν σκήνωμα τῷ θεῷ Ἰακώβ*, die Erbauung eines eigentlichen *οἶκος* aber wird dem durch kein Prädikat ausgezeichneten Salomo zugeschrieben. Wenn nun der Redner unmittelbar nach den Worten: *Σολομὼν δὲ ᾠκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον* in scharfem Gegensatz fortfährt: Aber der Höchste wohnt nicht in Werken menschlicher Hände, nach dem Ausspruch der Propheten ist der Himmel sein Thron, die Erde seiner Füße Schemel, wie kann man ihm ein Haus erbauen, oder wo gibt es einen Ort, wo er bleibend wohnen kann, hat nicht seine Hand alles dieß gemacht? soll hiemit nicht schon über die Erbauung des Tempels selbst, sofern durch sie die freie, das ganze Universum als den natürlichen Tempel Gottes betrachtende Gottesverehrung auf einen bestimmten engbegrenzten Ort eingeschränkt wird, ein mißbilligendes Urtheil ausgesprochen werden? Mag der äußerliche sinnliche Ceremoniendienst der Juden immerhin keine nothwendige Folge des erbauten Tempels gewesen seyn, der Redner konnte ihn gleichwohl aus diesem Gesichtspunkt betrachten, und daß er ihn wirklich so betrachtete, erhellt nicht blos aus dem Gegensatz, welchen er V. 46. u. 47 f. macht, sondern auch aus demjenigen, was er V. 44. über die Stiftshütte bemerkt. Denn in welcher Absicht kann hier über die Stiftshütte gesagt werden, sie sey bei den Vätern in der Wüste gewesen in der Gestalt, in welcher der, der mit Moses sprach (Gott, oder der die Stelle Gottes vertretende Engel V. 30.), sie ihm zu machen befahl, nach dem Bilde, das er gesehen hatte, wenn hiemit nicht auf den großen Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit und ebendamit auch auf den Unterschied einer geistigen und sinnlichen Gotesverehruug aufmerksam gemacht werden soll? Nach der hierin angedeuteten Ansicht des Redners entsprach demnach die leichte, bewegliche, von Ort zu Ort wandernde, an keine bestimmte Stelle gebundene und darum auch den mit ihr verbundenen Cultus in steter Beweglichkeit erhaltende Stiftshütte dem Zwecke einer geistigen Gottesverehrung weit besser, als der massive, stehende, auch den Cultus in starre, stehende Formen verwandelnde Tempel, in welchem die reale,

äußere, sinnliche Erscheinung so sehr das Ueberwiegende wurde, daß sie von der unsichtbaren Idee, dem himmlischen Urbild, das Moses gesehen hatte, nicht mehr beherrscht und durchdrungen werden konnte. Auch David blieb daher dieser, in der *σκηνὴ τȣ̃ μαρτυρίȣ* sich darstellenden Idee noch näher und getreuer, sofern in Beziehung auf ihn nur von einem *σκήνωμα* die Rede ist, das er an die Stelle der *σκηνὴ* setzen wollte, und erst Salomo, dessen Regierung auch hierin einen so entscheidenden Wendepunkt bezeichnete, war es, welcher Gott ein eigentliches Wohnhaus erbaute. Ist dieß, wie nicht zu zweifeln ist, der wahre und eigentliche Sinn, welchen der Redner in diesem letzten Theil seiner Rede ausdrücken wollte, so dürfen wir auch die obigen Worte der Verheißung: *λατρεύσȣσί μοι ἐν τῷ τόπῳ τȣ́τῳ* nicht unmittelbar und ausschließlich vom Tempel verstehen, sondern der Sinn, welchen der Redner in Beziehung auf diese Worte durch den Schluß seiner Rede ausdrücken wollte, kann nur dieser seyn: wenn man unter diesem Orte nur den Tempel verstehen wolle, so sey dieß dieselbe äußerliche und sinnliche Geistesrichtung, die dem Tempelcultus selbst zu Grunde liege, eben darin bestehe die Verkehrtheit der herrschenden Gottesverehrung, daß man glaube, Gott könne an keinem andern Orte verehrt werden, als nur in dem durch Menschenhände ihm erbauten Tempel. Hieraus ergibt sich nun auch, wie diese Rede, so wenig sie auch ihrer Anlage nach die äußere Form einer Vertheidigungsrede hat, doch dem apologetischen Zwecke des Redners genau entspricht. Was der Redner, wie er angeklagt war, gegen den heiligen Ort gesagt haben sollte, war zwar allerdings gegen den sinnlichen äußerlichen Ceremoniendienst gerichtet, in welchen damals das wahre Wesen der Religion verkehrt worden war, aber es gieng dieß nur aus demselben Interesse für die wahre geistige Gottesverehrung hervor, das die Propheten beseelt hatte. Hiemit sprach der Redner aus, was er zur Vertheidigung seiner Sache zu sagen hatte, es war dieß jedoch, wie er sich selbst unmöglich verbergen konnte, nur eine solche Vertheidigung, bei welcher er voraus darauf Verzicht leisten mußte, seine Richter für die Anerkennung der Gerechtigkeit seiner Sache zu stimmen. Auf diese Erfolglosigkeit einer Vertheidigung ist diese Rede von Anfang an angelegt. Indem der Redner es sich zur Aufgabe macht, der Güte und Gnade Gottes gegen das Volk, das Benehmen des Volkes gegenüberzustellen, stellte er auf dieselbe Weise, wie er die Größe der göttlichen Güte und Gnade dadurch

in ihr schönstes Licht setzt, daß er von den Verheißungen ausgieng, welche noch vor dem wirklichen Vorhandenseyn des Volkes Niemand anders als nur dem Volke galten, die Verkehrtheit des Volkes in ihrer ganzen Tiefe dadurch dar, daß er zeigte, wie jener Undank und Ungehorsam, jener der wahren geistigen Gottesverehrung widerstrebende Hang zum Sinnlichen, welchen das Volk immer bewies, seine wahrste und eigenste Sinnesart ebendeßwegen seyn muß, weil es von Anfang an, seit dem ersten Moment, in welchem es ein Volk zu seyn anfieng, keinen andern Sinn als diesen an den Tag legte. Was aber so tief in dem innersten Wesen eines Individuums oder Volkes gegründet ist, als eine gleichsam angeborene und natürliche Eigenschaft angesehen werden muß, muß auch zu jeder Zeit auf dieselbe Weise sich äußern, und ist ein unbezwinglicher Hang, gegen welchen anzukämpfen immer gleich vergebliche Mühe ist. Diese dem Redner von Anfang an vorschwebende Idee ist die Ursache, warum in seiner Schilderung der frühern Zeit immer zugleich die Parallele mit der spätern hindurchblickt, und schon an Moses ein Vorbild dessen sich darstellt, was sich später an Christus ereignete. Auch Moses trat ja als Erlöser (λυτρωτής V. 35.) auf, auch von ihm empfieng das Volk Worte des Lebens (λόγια ζῶντα V. 38.), aus seinem Munde vernahm es die Verheißung: *προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὡς ἐμέ* V. 37., wie kann man sich wundern, daß dieser dem Moses gleiche Prophet von dem für das Höhere verschlossenen und dem Göttlichen widerstrebenden Sinne des Volkes, nur in noch reicherem Maaße dasselbe, was schon Moses erfuhr, zu erfahren hatte, wie kann man sich wundern, daß wenn schon die Propheten, als die Verkündiger des Kommenden, verfolgt und getödtet wurden, der erschienene Gerechte selbst seine Verräther und Mörder fand, wie sich wundern, wenn dasselbe Schicksal auch jetzt noch alle trifft, die in gleichem Geiste zu wirken suchen? Auch der Redner kann sich daher vor solchen Anklägern und Richtern keinen bessern Erfolg seiner Vertheidigungsrede versprechen. Das Volk hätte seine innerste Natur verläugnen müssen, wenn es nicht auch ihn seiner Unempfänglichkeit für eine geistige Gottesverehrung und seinem daraus hervorgehenden Hasse zum Opfer gebracht hätte. Darum bricht nun auch das bisher noch zurückgehaltene und durch die indirecte Darstellung der Hauptideen der Rede an den Thatsachen der Geschichte gedämpfte Gefühl des Redners am Schlusse der Rede ohne weitere Mäßi-

gung und Schonung in die Worte aus: *σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ και τοῖς ὠσὶν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε, ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς. Τίνα τῶν προφητῶν* u. s. w. *Οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ ὀυκ ἐφυλάξατε.* Dieß war es also, was der Redner schon von Anfang an auf dem Herzen hatte und nun vollends frei und offen aussprechen zu müssen glaubte. Die gegen ihn erhobene Anklage der Irreligiösität, in Beziehung auf den *τόπος ἅγιος* und *νόμος*, und das hierin über den christlichen Glauben ausgesprochene Verdammungsurtheil fiel auf seine Ankläger und Richter zurück, aber eben damit war sein Schicksal von selbst entschieden. Von selbst beantwortet sich hiemit auch die Frage, die die Interpreten am Schlusse der Rede aufzuwerfen und meistens zu bejahen pflegen, ob Stephanus von seinen Zuhörern unterbrochen worden sey oder nicht, die Rede also vollendet sey oder nicht? Unterbrochen wurde er allerdings, sofern so heftige Worte seine Zuhörer bis auf einen Grad erbittern mußten, bei welchem nun gar nicht mehr daran zu denken war, daß sie ihm für eine Fortsetzung seiner Rede weiteres Gehör geschenkt hätten, nicht unterbrochen aber wurde er, sofern er in der That schon alles gesagt hatte, was er zu sagen hatte. Was hätte er denn nach dem ganzen Plan und Entwicklungsgang seiner Rede noch weiter sagen sollen? Er hatte ja das unreine Motiv, das der gegen ihn erhobenen Anklage zu Grunde lag, in seiner innersten Wurzel enthüllt, nichts zurückgehalten, was mittelbar und unmittelbar zur Charakteristik seiner Feinde gesagt werden konnte, die Rede auf den Punkt fortgeführt, auf welchem der Hauptvorwurf, welcher ihm in Beziehung auf den *τόπος ἅγιος* gemacht worden war, schon seine genügende Beleuchtung gefunden hatte, was konnte ihm also zu einer weitern Ausführung noch übrig bleiben? Daß er über die Zeit der Propheten nichts weiter sagen wollte, beweist der summarische Ueberblick, in welchem er schon V. 49. und dann noch V. 52. diese ganze Periode nur in eine großartige Gesammtanschauung zusammengefaßt hat, über diese Periode war er also hiemit schon hinweggegangen, auf sie konnte er also nicht wohl wieder zurückkommen. Oder hätte er etwa, wie sich eher denken ließe, sich auch noch über den Vorwurf, welcher ihm in Beziehung auf das mosaische Gesetz gemacht worden war, ausführlicher aussprechen sollen? Auch dieß läßt sich kaum annehmen. Die hohe Achtung, mit welcher er von Moses sprach, recht-

fertigte ihn auch gegen diesen Punkt der Anklage, ebenso bewies, was er über die sinaitische Gesetzgebung und über das Gesetz als das Wort des Lebens gesagt hatte (V. 39.), seine Anerkennung des göttlichen Ursprungs und des geistigen Inhalts des mosaischen Gesetzes, und wie er dem Vorwurf in Hinsicht des τόπος ἅγιος eine Wendung gab, durch welche er von selbst auf seine Gegner zurückfiel, so war dasselbe auch mit dem andern Vorwurf, der den νόμος betraf, in den Schlußworten geschehen: ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε. Sollte er nun vielleicht dieses οὐ φυλάττειν noch weiter ausführen? Aber auch dieses οὐ φυλάττειν τὸν νόμον ergab sich ja hinlänglich aus demjenigen, was der Redner schon in dem Vorangehenden über den Ungehorsam des Volkes gegen Moses und seinen steten Hang zur Abgötterei gesagt hatte. Von welcher Seite man also auch die Sache betrachten mag, der Zweck des Redners war erreicht und die Ausführung der Hauptidee der Rede vollendet, und wie hätte überhaupt die Rede auf dem Punkt, bis zu welchem sie fortgeführt ist, nicht ihr natürliches Ziel haben sollen, wenn man bedenkt, wie matt und überflüssig nach einer so emphatischen und energischen Apostrophe an seine Gegner alles andere, was er etwa noch hätte zu seiner Rechtfertigung sagen können, nothwendig hätte erscheinen müssen.

Je ausgezeichneter die Rede, wie nach der gegebenen Entwicklung wohl nicht zu läugnen seyn wird, nach Inhalt und Form ist, desto mehr scheint sie nur das Werk eines Mannes von dem Geiste des Stephanus, dessen Ueberlegenheit an Einsicht und Geist der Geschichtschreiber auch schon 6, 10. ausdrücklich rühmt, seyn zu können, und wenn man dagegen einwenden wollte, eine so durchdachte, in Anlage und Ausführung so gemessen gehaltene Rede lasse sich nicht, wie in diesem Falle doch angenommen werden muß (6, 12.), als unvorbereiteter Vortrag denken, so kann doch auch darauf bei einem Redner, welcher solche Ideen schon längst in seinem Geiste trug und durch vielfache Beschäftigung mit ihnen sie auch schon in diesen Zusammenhang gebracht hatte, kein großes Gewicht gelegt werden, um so weniger, da der historische Gang, welchen die Rede nimmt, auch dem unvorbereiteten Vortrag sehr zu Statten kommen mußte. Bedenken wir ferner, wie genau die Rede der gegen Stephanus erhobenen Anklage entspricht, so scheint auch dieß nur für die Authentie der Rede zu sprechen. Wie treffend und schlagend ist alles, was auf jene Anklage erwidert wird,

wie tief geht der Redner in die Sache, um die es sich handelt, ein, um die in der Anklage sich aussprechende Gesinnung seiner Gegner in ihrer innersten Wurzel anzugreifen?

Auf der andern Seite aber spricht so Vieles für die entgegengesetzte Ansicht, daß sich unmöglich annehmen läßt, wir haben hier eine Rede des Stephanus selbst in ihrer ursprünglichen Gestalt. Daß die Rede, so sehr sie ihrer wahren Aufgabe entspricht, die Anklage der Gegner auf eine für sie höchst beschämende Weise zu widerlegen und auf den innern Grund ihrer Nichtigkeit zurückzuführen, doch ebendeswegen so beschaffen ist, daß sie den Redner für den Zweck seiner persönlichen Vertheidigung nichts hoffen lassen konnte, sondern vielmehr nur eine seine Verurtheilung um so gewisser bewirkende Erbitterung zur Folge haben mußte, mag für kein sehr gewichtiges Moment gehalten werden, da Stephanus nicht in die Classe derer gesetzt werden darf, welchen persönliche Rücksichten mehr gelten, als die allgemeine Sache der Wahrheit. Größeres Bedenken möchte dagegen schon die Unwahrscheinlichkeit erregen, daß die Gegner, so gereizt und erbittert sie waren, doch gleichwohl so viel Nachsicht und Geduld gehabt haben sollen, eine förmliche Vertheidigungsrede von so langer Dauer anzuhören, und sich dem Ausbruch ihrer Leidenschaft erst dann wieder zu überlassen, nachdem der Redner den Zweck, welchen er bei seiner Rede hatte, bereits vollständig erreicht hatte. Scheint nicht eine solche erst in dem Moment erfolgende Unterbrechung, in welchem der Redner die Idee seiner Rede schon ausgeführt hat, die Zuhörer aber nun erst die für sie ärgerliche Wahrnehmung machen, daß sie ihm in getäuschter Erwartung und gegen ihre eigentliche Absicht so lange Gehör geschenkt haben (wie dieß auch bei der Rede des Apostels Paulus in Athen der Fall ist), mehr nur das Interesse des Schriftstellers zu verrathen, hier gerade für eine Rede von solchem Inhalt einen, seiner Meinung nach, passenden Ort zu finden? Um so mehr kommt es daher hier darauf an, die Verhältnisse, unter welchen die Rede gehalten worden seyn soll, in Erwägung zu ziehen. Die Sache des Stephanus soll vor dem Synedrium verhandelt worden seyn: auch die unmittelbar auf die Rede gefolgte Steinigung muß daher als ein nach dem Beschlusse des Synedriums oder wenigstens mit Genehmigung desselben vollzogenes Todesurtheil angesehen werden. Nun durfte aber, wie bekannt ist, das Synedrium, ohne Zuziehung des römischen Statthalters, ein Urtheil über Leben und Tod nicht vollziehen.

Von einer Mitwirkung des römischen Statthalters zu der Vollziehung dieses Todesurtheils wird aber hier nichts gesagt, und es läßt sich eine solche nicht einmal voraussetzen, da die Vollziehung der Todesstrafe auf die Verhandlung vor dem Synedrium so unmittelbar folgte, daß nichts dazwischen hineingedacht werden kann. Man glaubt gewöhnlich, aus Rücksicht auf diese Abweichung von der gesetzlich bestehenden Form, die Steinigung des Stephanus nicht vor das Jahr 36 setzen zu dürfen, da in diesem Jahre erst Pilatus, unter welchem, wie man glaubt, das Synedrium am wenigsten ein so eigenmächtiges Verfahren sich hätte erlauben dürfen, von seiner Procuratur in Judäa abgerufen wurde. Die Verurtheilung des Stephanus würde daher, meint man, am besten für die Zwischenzeit passen, in welcher der Nachfolger des Pilatus, der neue Procurator Marcellus, noch nicht angekommen war, L. Vitellius aber, der Proconsul von Syrien, der im J. 37 selbst nach Jerusalem kam, die Häupter der jüdischen Nation vielfach begünstigte *. Andere, wie Neander, Olshausen, Meyer, glauben die in dem Verhältnisse des Synedriums zum römischen Statthalter liegende Schwierigkeit durch die Bemerkung hinlänglich zu beseitigen, das Verfahren gegen Stephanus sey ein sehr tumultuarisches gewesen. Vielleicht fällte das Synedrium, sagt Olshausen, um jede Collision mit den römischen Behörden zu vermeiden, keinen förmlichen Urtheilsspruch, connivirte aber die Hinrichtung, welche einige Fanatiker vollzogen. Allein auch in diesem Falle wäre doch die ganze Schuld der Verantwortung nur auf das Synedrium gefallen. Und welche Vorstellung müßte man sich von diesem höchsten geistlichen Tribunal machen, das doch schon aus Furcht vor den Römern jede Rücksicht auf die Form nicht so sehr aus den Augen setzen konnte, wenn man annehmen wollte, unter den Augen des Synedriums selbst, ja durch die eigene Mitwirkung der Mitglieder desselben (vgl. 6, 15. 7, 54. 57.), noch ehe es ihm auch nur möglich gewesen wäre, sich als richterliche Behörde auszusprechen (denn daß dieß nicht geschehen seyn kann, muß allerdings angenommen werden), sey es zu einem solchen Ausbruch der Leidenschaft gekommen? Oder welcher natürliche Zusammenhang ist auch nur darin, daß Stephanus in einem tumultuarischen Zusammenlauf von der Straße hinweg vor das Synedrium, und dann wieder ebenso tumultuarisch vom Synedrium hinweg vor die Stadt hinaus zur Steinigung geschleppt wurde, gleichwohl aber bei seinen erhitzten

* Jos. Antiq. 18, 6. 7.

Gegnern so viel Ruhe und Mäßigung fand, daß sie geneigt waren, zwischen diese Ausbrüche ihrer Leidenschaft hinein eine Rede von solchem Inhalt und solcher Länge anzuhören? Daß Stephanus in einem tumultuarischen Auftritt ergriffen und gesteinigt wurde, ist unstreitig das Thatsächlichste, woran wir uns zu halten haben. Wird aber nicht, je tumultuarischer das ganze Verfahren gegen Stephanus gewesen seyn muß, an sich schon und noch mehr, wenn wir die zuvor erwähnten Schwierigkeiten bedenken, um so unwahrscheinlicher, daß überhaupt in dieser Sache eine Verhandlung vor dem Synedrium stattgefunden habe? Denken wir uns die ganze Scene von dem Synedrium hinweg, wie natürlich und einfach stellt sich uns der ganze Hergang der Sache in dem Factum dar: Stephanus fiel als Opfer eines aus Veranlassung seiner lebhaften öffentlichen Streitunterredungen plötzlich entstandenen Volksauflaufs. Mag daher die Rede, die er gehalten haben soll, noch so gut für seine Individualität passen, und die in ihr ausgesprochene religiöse Ansicht ihm wirklich mit allem Recht zugeschrieben werden und wohl auf Ueberlieferungen beruhen, die der Verfasser der Apostelgeschichte für seine Darstellung benützte, was hindert uns anzunehmen, daß sie gleichwohl nur als das Werk des Geschichtschreibers anzusehen ist? Daß er durch solche, den handelnden Personen seiner Geschichte in den Mund gelegte Reden seine Freiheit als Historiker nicht zu überschreiten glaubte, beweisen andere ähnliche Reden der Apostelgeschichte, betrachtete er also dieß als einen Theil seiner historischen Aufgabe, warum hätte es ihm hier nicht am Orte zu seyn scheinen sollen, einen Mann, welcher in der Geschichte dieser Zeiten so bedeutend hervortritt, und durch die religiösen Grundsätze, die er vertheidigte, ebenso sehr als durch das Schicksal, das er fand, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen mußte, selbst redend auftreten zu lassen? Wie hätte aber dieß anders geschehen sollen, als durch eine vor der Behörde, vor welche diese Sache eigentlich gehört, gehaltene öffentliche Rede? Was eine solche Verhandlung vor dem Synedrium unter den vorliegenden Umständen gegen sich haben mag, kommt gewiß bei einem Schriftsteller, welcher Begebenheiten und Verhältnisse aus der Ferne betrachtet, weit weniger in Betracht, als wenn wir in allem diesem einen rein historischen Hergang der Sache voraussetzen müssen. Schon aus diesem Grunde kann es uns nicht befremden, daß der Schriftsteller die Sache vor dem Synedrium vor sich gehen läßt. Es muß aber dieß, wie mir scheint, noch aus einem andern Gesichts-

punkt aufgefaßt werden. Es ist klar, wie sich in dem sterbenden Stephanus das Bild des sterbenden Erlösers abspiegelt. Wie Jesus mit der Bitte starb, daß seinen Feinden ihre Sünde vergeben werde, so ist auch das letzte Wort des sterbenden Stephanus: *κύριε μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*, und wie Jesus dem Vater, so übergibt er dem Herrn Jesu seinen Geist *. Aus dieser dem Geschichtschreiber vorschwebenden Parallele des ersten Märtyrers mit dem sterbenden Erlöser ist es zu erklären, daß diese Scene vor dem Synedrium in Beziehung auf den Stephanus zu einer Verklärungsscene geworden ist. Wie der Erlöser durch einen ähnlichen Tod zur Herrlichkeit des Vaters sich erhoben hat, so mußte das ihn auf dem Throne der Gottheit umstrahlende himmlische Licht auch auf seinen ersten ihm nachfolgenden Märtyrer herableuchten: darum sah er nicht nur in diesem feierlichen, ihn durch die Nachfolge Jesu verklärenden Moment den Himmel offen und des Menschensohn zur Rechten Gottes zu seiner Aufnahme bereit stehen **,

* Es ist bemerkenswerth, daß diese beiden von Stephanus adoptirten Aussprüche Jesu sich nur im Evangelium des Lucas 23, 34. 40. finden. Die drei andern Evangelisten haben sie bekanntlich nicht. Es ist natürlich, daß der Verfasser der Apostelgeschichte an das Evangelium des Lucas sich anschließt, ist es aber ebenso natürlich, daß Stephanus gerade nur an solche Aussprüche Jesu sich hielt, die in der Folge ihre Stelle im Evangelium des Lucas fanden?

** Nur einem Interpreten der neuern Zeit mag hier die Frage beigehen, wie denn Stephanus in dem Zimmer, in welchem doch ohne Zweifel die Sitzung des Synedriums gehalten wurde, den Himmel habe offen sehen können? Darauf gibt Meyer die Antwort: der Himmel sey seinem Blicke durch das Fenster des Sessionszimmers gegenwärtig gewesen. Neander und Olshausen nehmen ohne Zweifel in Erwägung derselben Schwierigkeit eine Ekstase an (die übrigens auch Meyer voraussetzt), einen prophetischen, in der Form einer symbolischen Vision sich dem Stephanus darstellenden Geistesblick, so daß es ihm beim Aufschauen zum Himmel nur so schien, als öffne sich ihm der Himmel vor seinen Augen. Wie kleinlich und willkührlich wird doch die Interpretation, wenn sie über Dinge Rechenschaft geben soll, die zwar an sich höchst unbedeutend seyn mögen, sobald man sich aber die Vorstellung eines rein historischen Hergangs der Sache machen soll, mit allem Recht urgirt werden müssen. Läßt man auch den Fensterblick Meyer's gerne schwinden, so ist doch auch die Ekstase bloße Hypothese, und man kann eben so gut annehmen, in demjenigen, was der Schriftsteller den Stephanus sehen und aussprechen läßt, habe sich nur die Ansicht des Schriftstellers von diesem Moment zu einer Anschauung objectivirt. Man nehme das ganz analoge Beispiel 6, 15.: *ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου.* Es w[illegible] gesagt, Stephanus sey so verklärt gewesen, daß man hätte glau-

sondern auch schon vor dem Beginn der Verhandlung vor dem Synedrium mußten selbst seine Richter sein Angesicht leuchten sehen, wie das Angesicht eines Engels. Was liegt nun aber näher als der Gedanke, daß die so sichtbar hervorgehobene Parallele mit Jesus auch auf die Darstellung dessen, was der Steinigung vorangieng, Einfluß gehabt habe, und wie erklärbar wird dieß aus dem hier noch besonders hinzugekommnen Anlaß, daß die Anklage gegen Stephanus nur eine Wiederholung der schon gegen Jesus erhobenen Anklage war, daß er gesagt haben sollte: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τȣ̃ ϑεȣ̃ (Matth. 26, 61. Marc. 15, 51. mit dem Beisatz: τȣ̃τον τὸν χειροποιητόν). Daß die Polemik des Stephanus gegen den stehenden Tempelcultus die Ursache des Ausbruchs der Erbitterung war, als deren Opfer er fiel, läßt sich nicht in Zweifel ziehen. Da nun aber gegen Jesus mit derselben Anklage falsche Zeugen aufgetreten waren (Matth. 26, 60.) so durften die falschen Zeugen auch hier nicht fehlen (so wenig sich auch denken läßt, wie ihr Zeugniß nur ein falsches hätte seyn sollen), und da die Verurtheilung Jesu vor dem Synedrium geschehen war, so mußte es auch hier ebenso seyn, kurz es mußte auch jetzt, wie damals Volk, Priester, Schriftgelehrte, Aelteste, das ganze Synedrium in Bewegung gekommen seyn (man vgl. Ap.Gesch. 6, 12. 7, 1. und Matth. 26, 57. 59.).

Bei allem diesem kann es gleichwohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Polemik des Stephanus gegen den jüdischen Nationalcultus die Ursache des Ausbruchs der heftigen Erbitterung war, deren Opfer er wurde. Mag auch der Verfasser der Apostelgeschichte die gegen Stephanus erhobene Beschuldigung nur als die Aussage falscher Zeugen bezeichnen, es kann ja auch die parallele Anklage Jesu nicht für eine schlechthin falsche gehalten werden. Das Falsche in dem Zeugniß der falschen Zeugen kann sich daher nur auf die Form beziehen, in welcher sie ihre an sich wahre Beschuldigung vorbrachten, vielleicht auf die namentliche Hervorhebung des Tempels, dessen beabsichtigte Zerstörung, besonders nachdem dieselbe wirklich erfolgt war, der prägnante concrete Ausdruck für alles dasjenige war, was gegen den stehenden National-

ben können, in ihm einen Engel zu sehen. Diese Ansicht von Stephanus konnten doch gewiß nur seine Freunde und Verehrer haben, es ist somit klar, daß hier nur die subjective christliche Ansicht zu einer objectiven Erscheinung, die unwillkürlich auch die Augen der Feinde auf sich zieht, gemacht ist.

cultus geschah und nur aus einem heidnisch=feindlichen Sinne hervorgehen zu können schien. In dieser Anklage, derselben, wegen welcher schon Jesus selbst verurtheilt worden war, faßten unstreitig schon die jüdischen Gegner das auf, worin sie die richtige Ahnung von der ihrer Religion durch das Christenthum bevorstehenden großen Veränderung hatten. Daß das Wesen der wahren Religion nicht in den äußern Formen eines an einen bestimmten Ort gebundenen Tempelcultus bestehen könne, war der große Gedanke, in welchem das Judenthum schon damals durch das Christenthum sich aufgehoben sah. Diese nothwendige Losreißung des Christenthums vom Judenthum, wodurch das Judenthum als absolute Religion negirt und sein endlicher Untergang herbeigeführt wurde, war in Stephanus zum Bewußtseyn gekommen: der hohe freie Standpunkt, auf welchen er sich dadurch erhoben sah, erweckte in ihm den energischen Eifer, mit welchem er für die Sache Jesu wirkte, aber um so ernstlicher war auch die Opposition, die er gegen sich hervorrief. Dieser in Stephanus mit Einem Male in seiner vollen Macht und Bedeutung sich aussprechende Geist des Christenthums ist eine um so überraschendere Erscheinung, da wir ihm gegenüber selbst die Apostel noch immer auf einem sehr untergeordneten Standpunkt stehen sehen. Von ihnen ist in dieser Sache nirgends die Rede, es ist nur Stephanus, welcher den neuen ernsten Kampf gegen die Gegner allein besteht, und während er den Tempelcultus mit allen seinen äußern Formen als etwas schon Antiquirtes, in sich Zerfallenes betrachtet, bleiben die Apostel noch immer der alten Anhänglichkeit an den Tempel unverrückt treu. Schon dieses Verhältniß des Stephanus zu seiner nächsten Umgebung stellt ihn um so höher, aber man erwäge nun auch den weitern geschichtlichen Zusammenhang, in welchen er gehört. Die Entstehung eigener hellenistischer Gemeinden in Judäa und den angrenden Ländern (8, 1. 4. f. 9, 31. 15, 3.) knüpft sich an jene Verfolgung, deren Ursache und Opfer er war, aber es geschah nun auch schon von den an so vielen, auch entfernteren, Orten zerstreuten, des beengenden Zusammenhangs mit der jerusalemischen Muttergemeinde immer mehr entbundenen Hellenisten der weitere wichtige Schritt, daß sie das Evangelium nicht mehr ausschließlich nur Juden, sondern auch Heiden verkündigten. Auch hierzu kann der erste Impuls nur aus demselben hellenistischen Ideenkreise gekommen seyn, in welchem Stephanus gewirkt hatte: sobald man einmal, wie dieß schon Stephanus klar geworden

war, sich nicht mehr an die alten beengenden Formen des Judenthums gebunden sah, konnte auch die Juden und Heiden trennende Schranke nicht mehr als eine absolut nothwendige betrachtet werden. So nahe berühren sich also hier schon Stephanus und Paulus, die wir hier gerade bei dem Märtyrertode des erstern noch im schroffsten Gegensatze zu einander stehen sehen. Der heftigste Verfolger des Stephanus und der ihm gleichgesinnten Hellenisten trat bald darauf in die von Stephanus zuerst gebrochene neue Bahn des Christenthums ein, und gewiß ist es hauptsächlich auch aus dem mächtigen Eindruck zu erklären, welchen die durch Stephanus zuerst angeregten Ideen des christlichen Bewußtseyns auf den plötzlich aus einem Saulus in einen Paulus Umgewandelten machten, daß ihm von dem ersten Moment der mit ihm erfolgten Veränderung an beides so wesentlich zusammen zu gehören schien, seine Bekehrung zum Christenthum und seine Bestimmung zum Apostelamt unter den Heiden (Gal. 1, 15. 16.). Weil ihm zuvor schon in dem von ihm bekämpften Stephanus eben das entgegengetreten war, was für einen Juden das Unerträglichste war, die Aufhebung des jüdischen Particularismus zu einem Universalismus, in welchen Juden und Heiden als gleichberechtigt neben einander stunden, konnte er jetzt, in diesem Umschwung seines Bewußtseyns, ohne alle weitere Vermittlung, in das gerade Gegentheil dessen übergehen, was er bisher mit ächt jüdischem Interesse festgehalten hatte. Ein noch näherer Zusammenhang zwischen Stephanus und Paulus ließe sich freilich annehmen, wenn wir die in der Rede des Stephanus enthaltenen Ideen als das unmittelbare Erzeugniß desselben betrachten dürften. Sind wir nun aber auch hiezu nicht streng berechtigt, so läßt sich doch kaum anders denken, als daß der in jener Rede genommene Gang der geschichtlichen Reflexion ganz auf dem Wege lag, auf welchem in einem Vorgänger des Apostels, wie Stephanus in jedem Falle war, die Grundideen des paulinischen Christenthums sich zu entwickeln begannen. Dem glaubig gewordenen Juden mußte nichts schwerer zu begreifen seyn, als die Verwerfung des Messias von Seiten desselben Volkes, für welches der Messias doch allein bestimmt war. Man konnte es sich nur erklären aus der Analogie des Schicksals der Propheten, und aus einem Sinn und Charakter des Volkes, welchen es, wie zu allen Zeiten, so auch jetzt bewiesen habe. Konnte man schon aus dieser Verwerfung des Messias von Seiten des jüdischen Volkes nach so vielen Beweisen seines Ungehorsams auf die Bestimmung des

messianischen Heils für die Heiden schließen (13, 27.), so mußte das tiefere Nachdenken über ein solches Resultat der jüdischen Religionsgeschichte, das mit den hohen Begriffen des Juden von der seinem Volke von Gott gewordenen Auszeichnung in so großem Contraste stund, die Ursache hievon nicht blos in dem Charakter des Volks, sondern auch in der eigenthümlichen Beschaffenheit der alttestamentlichen Religionsanstalt selbst aufsuchen, in dem Wesen des Gesetzes, in der, wenn auch nicht objectiven, doch subjectiven Unmöglichkeit, auf dem Wege des Gesetzes zur Seligkeit zu gelangen. War es, wie wir nach allem annehmen dürfen, schon in Stephanus zu einem Bruche seines religiösen Bewußtseyns mit dem mosaischen Gesetze gekommen, so war ohne Zweifel in ihm schon das Bedürfniß erwacht, das Verhältniß des Gesetzes und des Evangeliums irgendwie in sich zu vermitteln, wenigstens dadurch, daß er den Gang der alttestamentlichen Religionsgeschichte zum Gegenstand einer solchen Reflexion machte, wie sie der ihm zugeschriebenen Rede zu Grunde liegt, und wir sind somit vollkommen berechtigt, in ihm, wofür er nach seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung zu halten ist, auch in Hinsicht des innern Processes, in welchem die Entwicklung seines christlichen Bewußtseyns begriffen war, den unmittelbarsten Vorgänger des Apostels Paulus zu sehen *.

* Schneckenburger, über den Zweck der Ap. Gesch. S. 184. möchte die Rede des Stephanus ihrer Haupttendenz nach eine Vorbereitung derjenigen nennen, mit welcher Lucas den Paulus die Apostelgeschichte 28, 25. schließen lasse. Nachdrücklicher, als von Stephanus geschehen, habe der Satz nicht ausgesprochen werden können, daß die Juden im Allgemeinen und ihrer ganzen wesentlichen Eigenthümlichkeit nach unempfänglich seyen für das messianische Heil. Eben dieser Schlußgedanke der Rede sey der recht eigentlich beabsichtigte Hauptpunkt, auf welchen alles Frühere hinzielte. Es ist somit in der Rede des Stephanus als allgemeines Urtheil über die Juden eben das ausgesprochen, was sie in ihrem ganzen Verhalten gegen das Evangelium, wie es in der Apostelgeschichte geschildert ist, thatsächlich beurkunden, und man kann sagen, in dieser Allgemeinheit habe jenes Urtheil erst als Resultat einer spätern Zeit so bestimmt ausgesprochen werden können. Man mag auch hierin einen weitern Beweis gegen den historischen Charakter dieser Rede sehen. Dagegen läßt sich aber doch die historische Bedeutung, die Stephanus gehabt haben muß, nicht recht verstehen, wenn nicht schon der Collision, in welche er zu den Juden kam, derselbe Gedanke zu Grunde lag.

Drittes Kapitel.

Die Bekehrung des Apostels Paulus.

Auf dem Wege nach Damaskus, wohin der Drohung und Mord athmende Saulus denselben Hellenisten nachgieng, welche die Heftigkeit der in Jerusalem ausgebrochenen Verfolgung nach verschiedenen Orten hin zerstreut hatte, ereignete sich die große Veränderung, die ihn völlig umwandelte. Wir haben über diese im Leben des Apostels in so hohem Grade Epoche machende Begebenheit drei Berichte, da zu der Hauptstelle Kap. 9, 1—25. auch die beiden Stellen Kap. 22, 1—25. Kap. 26, 9—20. kommen, wobei jedoch sogleich der Meinung derer zu widersprechen ist, welche neben der Relation des Geschichtsschreibers in der ersten Stelle in den beiden andern die eigene Erzählung des Apostels zu haben glauben. Wir sind nicht berechtigt, den Reden der Apostelgeschichte einen so streng authentischen Charakter zuzuschreiben: es ist immer nur der Schriftsteller, durch dessen Vermittlung wir diese Reden haben, und zwar ein Schriftsteller, welcher, wie schon die Rede des Stephanus zeigen kann, seiner schriftstellerischen Freiheit sich wohl bewußt ist. Gibt man aber auch nur zu, was Neander zugibt, daß die Differenzen der drei Relationen in einer ungenauen Auffassung und Wiedergebung der Reden des Paulus ihren Grund haben mögen, so können wir schon aus diesem Grunde, da wir nicht wissen, wie weit diese Ungenauigkeit geht, ob gerade dieß oder jenes von ihr auszunehmen ist, diese Reden nicht für authentisch paulinische halten.

Die Vergleichung der drei Relationen zeigt mehrere Differenzen. Die bemerkenswertheste ist, daß nach 9, 7. die Begleiter des Paulus die mit ihm redende Stimme hören, nach 22, 9. aber nicht. Man glaubt gewöhnlich, diese Differenz sehr einfach durch die Annahme lösen zu können, die Begleiter haben zwar eine Stimme, den Laut des Donners, der die Erscheinung begleitete, nicht aber die articulirten Worte dessen, der mit Paulus redete, gehört. Wie ungenügend ist aber dieß, da nicht nur von einer andern *φωνὴ* außer der *φωνὴ τȣ̃ λαλȣ̃ντος* nichts gesagt, sondern ausdrücklich eben diese Stimme des mit Paulus Redenden als die von den Begleitern sowohl gehörte, als nicht gehörte bezeichnet wird*. Daß nach der einen Stelle 9, 7. die Begleiter Nie-

* *Τὴν φωνὴν ȣ̓κ ἤκȣσαν τȣ̃ λαλȣ̃ντός μοι* heißt es 22, 9., dagegen 9, 7. *ἀκȣ́οντες τῆς φωνῆς*, und diese *φωνὴ* ist eben die *φωνὴ λέγȣσα αὐτῷ*.

mand erblickten, nach einer der beiden andern aber (22, 9.) das sie, wie den Paulus umstrahlende Licht (26, 13.) sahen, ist allerdings, da auch in der erstern Stelle die Lichterscheinung als eine objektive Thatsache erwähnt ist, so wenig ein Widerspruch, als der Zusatz, welcher in der letztern Stelle gemacht wird, die Stimme habe in hebräischer Sprache gesprochen. Auffallender ist dann aber schon wieder dieß, daß die Begleiter nach der ersten der drei Stellen stehen bleiben, nach der dritten aber mit Paulus sämmtlich niederfallen, während die zweite nur den unbestimmten Ausdruck ἔμφοβοι ἐγένοντο gebraucht, und daß dieselbe Belehrung über die Bestimmung des Apostels, welche in den beiden ersten Stellen Christus dem Ananias ertheilt, in der dritten von Christus selbst dem Paulus gegeben wird, ist wenigstens für diejenigen, welche in diesen Reden des Apostels seine eigene authentische Erzählung von dieser Begebenheit zu haben glauben, eine nicht leicht auszugleichende Differenz. Sagt man nun, um alle diese Differenzen auf einmal zu beseitigen, mit Olshausen, wir müssen die Schrift einfach so hinnehmen, wie sie sich selbst uns gibt, offenbar finden sich hier Abweichungen in der Erzählung, wie wir sie oft in den Evangelien finden, aber sie betreffen unwesentliche Nebenpunkte, und alteriren daher die Glaubwürdigkeit der Begebenheit im Ganzen so wenig, daß sie dieselbe vielmehr bestätigen: gewiß aber verdienen die eigenen Angaben Pauli vor denen des Lucas den Vorzug, der überdieß sehr abgekürzt berichte, und leicht in den Nebensachen etwas habe versehen können, da er nicht Augenzeuge gewesen sey, so ist alles dieß im höchsten Grade willkührlich, und man muß auch so in jedem Falle bei einem Schriftsteller, dessen Auctorität im Ganzen so hoch gestellt wird, daß man jedem von ihm erzählten Wunder unbedingten Glauben schenkt, eine Ungenauigkeit zugeben, welche so wenig sonst Ungenauigkeiten und Widersprüche als Beweise der Glaubwürdigkeit anzusehen sind, auch hier die Glaubwürdigkeit des Schriftstellers nicht bestätigen können, sondern vielmehr auf einen Mangel an Glaubwürdigkeit auch in andern Fällen schließen lassen. In der That wären diese Differenzen, auf welche man sich nicht berufen sollte, um sie als Beispiel leichter Vereinbarkeit abweichender Erzählungen geltend zu machen, bedeutend genug, um sie aus einer Verschiedenheit der Tradition abzuleiten, wäre es nicht derselbe Schriftsteller, bei welchem sie sich finden, und hätte nicht eben dieser Schriftsteller auch sonst manche Beweise seines freien Verfahrens mit dem historischen

Stoff gegeben. Statt daher nach gewohnter Weise zu gezwungenen und willkürlichen Vereinigungsversuchen seine Zuflucht zu nehmen und vereinigen zu wollen, was sich geradezu widerspricht, wie Hören und Nichthören, Stehen und Fallen, kann man sich nur auf die Frage beschränken, was den Schriftsteller veranlaßt haben möge, dieselbe Begebenheit das einemal so, das anderemal anders zu erzählen. Was nun in Beziehung auf diese Frage die Differenz des ἀκούειν und οὐκ ἀκούειν τὴν φωνὴν τοῦ λαλοῦντος betrifft, so läßt sich leicht denken, daß der Schriftsteller in der Stelle 9, 7. durch die Rücksicht bestimmt werden konnte, das ἀκούειν τῆς φωνῆς auch den Begleitern des Apostels zuzuschreiben, da die Objectivität der Thatsache am besten dadurch bezeugt wurde, wenn dieselbe Stimme, die der Apostel als eine an ihn gerichtete gehört zu haben versicherte, auch von andern gehört worden war. In den beiden andern Stellen aber, insbesondere der zweiten, in welcher ausdrücklich gesagt wird, die Begleiter haben die Stimme nicht gehört, konnte, da hier der Apostel selbst spricht, dem Schriftsteller der Gedanke vorschweben, es sey dem Interesse des Apostels gemäß, diese Stimme nur als eine an ihn gerichtete, ihm allein geltende, von seinen Begleitern also sogar nicht einmal gehörte darzustellen. Davon hing ja für den Zweck, welcher bei diesen beiden Reden vorauszusetzen ist, alles ab, daß daran nicht gezweifelt werden konnte, der Apostel sey wirklich der eigentliche und einzige Gegenstand dieser wundervollen Erscheinung gewesen, die Objectivität derselben, an welcher nicht minder viel gelegen seyn mußte, konnte dadurch hinlänglich sicher gestellt zu seyn scheinen, daß nun besonders hervorgehoben ist, auch die Begleiter haben das an hellem Mittag (was gleichfalls zur Bestätigung der Thatsache hier wie 26, 13. hinzugesetzt ist) plötzlich vom Himmel herab ihn umstrahlende Licht gesehen. Daß die Differenzen, von welchen hier die Rede ist, hauptsächlich aus einem solchen Pragmatismus des Schriftstellers zu erklären sind, scheint besonders auch die in der dritten Stelle gemachte eigene Bemerkung zu beweisen, die Stimme, die mit Paulus sprach, habe in hebräischer Sprache gesprochen. Sehen wir zurück auf die erste nach Kap. 22. vor dem jüdischen Volk gehaltene Rede, so war hier, da diese Rede, wie 21, 40. ausdrücklich bemerkt ist, in hebräischer Sprache gehalten wurde, keine besondere Veranlassung zu einer solchen Bemerkung vorhanden, in der dritten Rede aber, die nach 25, 23. vor dem römischen Procurator Festus, und dem jüdischen

König Agrippa in griechischer Sprache gehalten gedacht werden muß, konnte dieß nicht überflüssig scheinen, da die etwaige Vermuthung der Zuhörer, Jesus habe die zu Paulus gesprochenen Worte, so wie sie der Apostel wiedergab, griechisch gesprochen, was nicht wahrscheinlich seyn konnte, die ganze Sache hätte unwahrscheinlich machen können. Ebenso begreift sich leicht, wie gerade in einer dieser beiden Reden des Apostels in die an ihn gerichteten Worte Jesu der Zusatz aufgenommen ist: *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν*, 26, 14., da gerade diese sprüchwörtliche Redensart den Hauptgedanken, welchen der Redner durch seine ganze Darstellung den Zuhörern nahe legen wollte, wie unwiderstehlich er durch die Macht des auf ihn einwirkenden objectiven Eindrucks zu dem den Juden so anstößigen Schritt bestimmt worden sey, sehr bezeichnend ausdrückte. Der eigenen Relation des Schriftstellers aber konnte eine solche Verstärkung des Hauptmoments der Sache weniger nahe liegen. Die Differenz des Stehenbleibens und Niederfallens der Begleiter ist gleichfalls wie das Hören und Nichthören ein Widerspruch, welcher sich nur auf dem Standpunkt des Schriftstellers ausgleichen läßt. Der auffallendste Beweis des gewaltigen Eindrucks, welchen die Erscheinung machte, war allerdings das Niederfallen des Apostels und seiner sämmtlichen Begleiter, wenn aber der Schriftsteller diesen Eindruck in der ersten Stelle durch das starke Wort *ἐννεοι* bezeichnete, so ist dieß ein hinlänglicher Ersatz für das Niederfallen, es paßte für sie als *ἐννεοι* besser, daß sie stehen blieben, als daß sie niederfielen, und stehen bleiben mußten sie auch deswegen, weil sie bezeugen sollten, daß sie Niemand, von welchem die Stimme hätte herrühren können, gesehen haben. Was aber endlich noch die Differenz der die Bestimmung des Apostels aussprechenden Worte Jesu betrifft, so liegt doch wohl klar vor Augen, daß in der dritten Stelle zwei in der ersten Stelle unterschiedene Momente summarisch zusammengezogen worden sind, was an sich von keiner Bedeutung ist, da die an Ananias gerichteten Worte Jesu eigentlich nur eine Fortsetzung seiner Unterredung mit Paulus sind, aber doch immer zugleich das freie Verfahren des Schriftstellers besonders in solchen die Hauptbegebenheit begleitenden Nebenumständen beweist.

Wenn wir nun aber auch in den genannten drei Stellen den Schriftsteller immer nur mit sich selbst vergleichen können, so sehen wir doch schon aus dieser Vergleichung, daß nicht jeder Zug der Erzäh-

lung auf gleiche Weise festgehalten werden darf, sondern das Wesentliche vom minder Wesentlichen genau unterschieden werden muß. Die Hauptsache selbst aber wird auch vom Apostel Paulus in dessen Briefen bestätigt. Daß Jesus, nachdem er den Aposteln und den übrigen Glaubigen erschienen war, zuletzt auch ihm sichtbar erschienen sey, war die entschiedenste Ueberzeugung des Apostels 1. Cor. 15, 8. 9, 1. Ueber die Art und Weise dieser Erscheinung aber hat sich der Apostel selbst nirgends erklärt, wie er überhaupt über diese in seinen Briefen kaum berührte und angedeutete Thatsache weit zurückhaltender ist, als man nach den beiden ausführlichen, der Apostelgeschichte zufolge, hierüber gehaltenen Reden vermuthen sollte, und wenn auch die Parallele der ihm gewordenen Erscheinung mit den übrigen Erscheinungen des auferstandenen Jesus uns geneigt machen muß, an eine äußere objective Thatsache zu denken, so weist uns doch der gleichfalls vom Apostel gebrauchte Ausdruck Gal. 1, 15.: *εὐδόκησεν ὁ θεὸς, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτȣ̃ ἐν ἐμοὶ*, auf der andern Seite auf das innere Moment der Sache auf eine Weise hin, die uns abhalten muß, zu großes Gewicht auf die äußere Erscheinung zu legen. Um so mehr sind wir daher berechtigt, zu untersuchen, was in der Darstellung der Apostelgeschichte festzuhalten ist, was nicht. Das Hauptmoment liegt unstreitig in der Frage: ob wir diese Erscheinung Jesu als eine äußere oder innere Thatsache anzusehen haben? Die ganze Darstellung der Apostelgeschichte legt zwar die Vorstellung einer äußern Erscheinung sehr nahe, das entscheidende Moment gegen diese Annahme bleibt aber immer die ausdrückliche Angabe des Schriftstellers, daß die Begleiter des Apostels, wenn auch einen Lichtglanz, doch wenigstens keine Person gesehen haben. Der bestimmte Ausdruck 9, 7. *εἱστήκεσαν — μηδένα θεωρȣ̃ντες* muß hier um so mehr Gewicht haben, da sich in der That aus den drei Relationen der Apostelgeschichte nichts für eine äußere objective sichtbare Erscheinung der Person Jesu anführen läßt. Auch Neander spricht sich daher (a. a. O. S. 119) für eine innere Thatsache im Geiste des Paulus, eine geistige Offenbarung Christi an das höhere Selbstbewußtseyn aus, durch welche Auffassung das Göttliche und die Wahrheit der Sache nichts verliere, da das Aeußerliche doch immer nur Mittel bleiben würde, und die sinnliche Wahrnehmung keine größere Gewißheit und Realität haben könne als die Thatsache eines höhern Selbstbewußtseyns. Nur glaubt Neander S. 122 doch wieder zu

einem wirklichen Sehen einlenken zu müssen, da der Apostel 1. Cor. 15, 8. die ihm widerfahrene Erscheinung Christi allen übrigen Erscheinungen des auferstandenen Christus ganz gleich setze, und diese Aussage um so mehr Gewicht haben müsse, da er, wie aus 2. Cor. 12, 1. hervorgehe, einen ekstatischen Zustand von dem Zustand des gewöhnlichen Selbstbewußtseyns so gut zu unterscheiden gewußt habe. Was aber das Letztere betrifft, so folgt zwar aus den von Neander selbst (S. 121) sehr treffend angegebenen Gründen, daß die Erscheinung Jesu, von welcher hier die Rede ist, keine ekstatische Vision, wie die 2. Kor. 12, 1. bezeichnete gewesen seyn kann, folgt aber daraus auch, daß sie als innere Thatsache nicht des gewöhnlichen, sondern des höhern Selbstbewußtseyns mit einer ekstatischen Vision gar nichts gemein haben konnte? Es läßt sich dieß nicht behaupten, und wenn nun auch der Apostel die Erscheinung Jesu, die er hatte, mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen parallelisirt, so folgt hieraus theils an sich schon nicht, daß auch die ihm gewordene Erscheinung eine äußere gewesen seyn mußte, wofern nur auch bei einer innern Erscheinung die Thatsache des ἑωρακέναι und ὀφθῆναι an sich fest stund, theils würde, wenn die Parallele wirklich auch auf eine äußere Erscheinung auszudehnen wäre, in diesem Falle nur jener Canon in Anwendung kommen, welchen Neander selbst aus Veranlassung des Cornelius (S. 97.) aufstellt, daß er, da er selbst der einzige Zeuge für die objective Realität der Erscheinung sey, als sicherer Zeuge nur von demjenigen gelten könne, was er wahrzunehmen g l a u b t e. Ueber diese Subjectivität können wir auch hier nicht hinauskommen, da nach der ausdrücklichen Angabe des Schriftstellers keiner der Begleiter des Apostels den erschienenen Jesus sah, was bei einer objectiven äußern Erscheinung sich nicht denken ließe. Mag daher der Apostel noch so entschieden geglaubt haben, den erschienenen Jesus wirklich und wenn man will sogar äußerlich gesehen zu haben, er bezeugt doch immer nur, was er gesehen zu haben glaubte. Hiemit stehen wir aber schon auf dem Punkt, von welchem aus der Zusammenhang des Uebrigen sich ohne große Mühe durchschauen läßt. An die Frage, ob die Erscheinung Jesu eine äußerlich sichtbare gewesen sey, schließt sich zunächst die weitere Frage an, ob die Worte, welche Paulus von dem ihm erschienenen Jesus gehört zu haben glaubte, äußerlich vernehmbare gewesen seyen. Hätten wir nun hierüber blos das Zeugniß der ersten

Stelle, so würde man diese Frage ohne Bedenken bejahen zu müssen glauben, da aber der Schriftsteller über diesen Punkt in directem Widerspruch mit sich selbst begriffen ist, so kann jene Frage überhaupt nicht aus demjenigen, was er uns hierüber sagt, sondern nur nach der Analogie des Ganzen beantwortet werden. Was aber die Analogie betrifft, so wird kaum in Zweifel gezogen werden können, daß so wenig die Erscheinung Jesu eine äußerlich sichtbare gewesen ist, eben so wenig auch die Worte, die Paulus gehört zu haben glaubte, äußerlich vernehmbar gewesen seyn können, so gut er aber auch ohne eine äußerlich sichtbare objective Erscheinung Jesu Jesum gesehen zu haben glauben konnte, so gut konnte er glauben, Worte vernommen zu haben, die nur für ihn, nicht aber für andere, also überhaupt nicht äußerlich objectiv vernehmbar waren. Dieser Zusammenhang des Sehens und Hörens läßt sich aber auch psychologisch recht gut begreifen. Glaubte einmal der Apostel, daß ihm Jesus erschienen sey, so mußte er auch einen bestimmten Zweck dieser Erscheinung voraussetzen, für welchen Zweck aber sollte ihm Jesus erschienen seyn, als dazu, um sich ihm, dem Verfolger, als den Gegenstand seiner Verfolgung darzustellen? Und wenn schon der Glaube an eine solche Erscheinung Jesu bei dem Apostel gar nicht hätte entstehen können, wenn er nicht von seinem bisherigen Unglauben zum Glauben an die höhere Würde Jesu hindurchgedrungen wäre, so mußte mit dem Glauben an jene Erscheinung sogleich auch der Entschluß, aus dem Verfolger ein Beförderer der Sache Jesu zu werden, in dem engsten und unmittelbarsten Zusammenhang stehen. Was sind daher, so betrachtet, die Worte, die der Apostel von dem erschienenen Jesus gehört zu haben glaubte, und wenn die Erscheinung selbst nur eine innere Thatsache war, auch nur durch eine innere Stimme vernommen haben konnte, anders, als die nothwendige Exposition der Thatsache selbst und des mit ihr unmittelbar verbundenen Gedankens? So wenig also Worte und Gedanken getrennt werden können, so nothwendig der Gedanke im Worte sich ausspricht und objectivirt, so eng und unmittelbar ist auch hier der Zusammenhang des Einen mit dem Andern, des Gesehenen und Gedachten mit dem Gesprochenen und Gehörten. Bei allem Bisherigen bleiben wir noch ganz innerhalb der Sphäre des Bewußtseyns des Apostels, muß nun aber der Schritt vom Innern zum Aeußern, vom Subjectiven zum Objectiven nicht wenigstens bei demjenigen geschehen, was die Begleiter

des Apostels, wenn auch nicht gehört, doch wenigstens gesehen haben? Wenn sie auch die erschienene Person selbst nicht sahen, so sollen sie doch einen himmlischen, den Apostel und sie umstrahlenden Lichtglanz gesehen haben. Die bekannte, in der neuern Zeit so oft wiederholte Hypothese, daß dieser Lichtglanz ein plötzlich neben dem Apostel einschlagender und ihn und seine Begleiter besinnungslos zur Erde werfender Blitzstrahl gewesen sey, wollen wir, da sie bloße Hypothese ist, und nicht nur keine Andeutung im Texte für sich, sondern vielmehr den offenbaren Sinn des Schriftstellers gegen sich hat, nicht weiter in Erwägung ziehen, nur um so mehr aber dringt sich die Frage auf, ob jener Lichtglanz nicht gleichwohl als eine objective Erscheinung zu nehmen ist. Dem Ausdruck der Erzählung nach gewiß, ob nun aber hier nicht der Punkt ist, auf welchen bei einem so berühmten Faktum, wie die Bekehrung des Apostels Paulus ist, auch die mythische Tradition ihr Recht geltend machte, ist eine andere Frage. Das Wesen des Mythus besteht immer, woran auch hier wieder erinnert werden muß, damit die Voraussetzung des Mythischen nicht für etwas rein Willkürliches gehalten werde, darin, daß ein ursprünglich Subjectives und innerlich Gedachtes sich äußerlich objectivirt. Je nothwendiger und unmittelbarer dieser Uebergang aus dem Subjectiven in's Objective, aus dem Innern in's Aeußere geschieht, desto weniger scheint hier noch der Begriff des Mythischen angewandt werden zu dürfen, obgleich schon hier der Punkt ist, auf welchem das natürliche Gebiet des Mythus seinen Anfang nimmt. In diesem Sinne gehört daher schon jene zuvor erörterte nothwendige Umsetzung eines unmittelbaren, nicht weiter erklärbaren plötzlichen Eindrucks in bestimmte Gedanken, und der Gedanken in Worte in das Gebiet des Mythus, es ist auch hier eine innere Handlung, die zu einer äußern wird, ein Uebergang aus dem Subjectiven in das Objective, der Gedanke wird ausgesprochen, er kleidet sich in Worte und äußere Zeichen, nimmt eine sinnliche Hülle und Gestalt an. Was aber in diesem Falle ein so nothwendiger Proceß des Geistes ist, daß das Mythische noch in seinem innern und unmittelbaren Zusammenhang mit dem Logischen erscheint, wird zum eigentlich Mythischen, sobald derselbe Uebergang aus dem Subjectiven in das Objective, aus dem Innern in das Aeußere nicht mehr denselben Grad innerer logischer Nothwendigkeit hat, sondern mehr nur auf einem subjectiven Bedürfniß beruht, nur als die zufällige mehr oder

minder frei gewählte Darstellung eines abstracten Gedankens oder einer an sich außerhalb des sinnlichen Gebiets liegenden Sache in einer sinnlichen und bildlichen Form erscheint. Aus diesem Gesichtspunkt muß nun hier die Erscheinung aufgefaßt werden, die die Begleiter des Apostels gehabt haben sollen. Stund einmal das Factum fest, daß der zum Himmel erhöhte, zu göttlicher Würde verklärte Jesus dem Apostel Paulus auf dem Wege nach Damaskus erschienen sey, so konnte sich die Tradition mit dem abstracten Gedanken einer blos innerlichen, nur dem höhern Selbstbewußtseyn des Apostels sich darstellenden Thatsache nicht begnügen. Die innere Erscheinung mußte auf irgend eine Weise auch eine äußere werden, wenn sie für die Tradition ihre volle Bedeutung und ihre concrete Wahrheit haben sollte. Daß nun aber die innere, nur dem Geist des Apostels gegenwärtige Anschauung nicht geradezu zu der äußern Anschauung des in seinem himmlischen Glanze auf eine auch den Begleitern sichtbare Weise erschienenen Jesus wurde, ist nur daraus zu erklären, daß auch die das ursprünglich Factische umgestaltende Tradition ihre bestimmten Grenzen hat, die sie nicht willkürlich überschreiten will. Das ursprüngliche Factum behauptete also als innere Thatsache seine Wahrheit dadurch, daß auch die Tradition anerkennen mußte, Jesus sey nur auf eine dem Apostel allein sichtbare Weise erschienen. War er aber wirklich, wenn auch nur dem Apostel, sichtbar erschienen, wie hätte die Tradition es sich nehmen lassen können, wenigstens den himmlischen Lichtglanz, ohne welchen keine Himmelserscheinung gedacht werden kann, in der Umgebung des Apostels sich verbreiten zu lassen. Er wäre nicht wirklich erschienen, wenn er nicht auch ein äußeres Zeichen seiner Nähe und Gegenwart gegeben hätte. Das plötzlich am hellen Mittag mit ungewöhnlicher, selbst den Glanz der Sonne übertreffender Klarheit herableuchtende, den Apostel und seine Begleiter umstrahlende Licht ist daher nichts anders, als der symbolisch-mythische Ausdruck der Gewißheit der wirklichen und unmittelbaren Gegenwart des zur himmlischen Würde verklärten Jesus. Sobald aber die Erscheinung Jesu in dieser Form gedacht wurde, mußte sie auch auf alle, welche Zeugen derselben waren, dieselbe Wirkung hervorbringen, welche bei himmlischen Erscheinungen dieser Art nie fehlen kann, ihr überwältigender Eindruck mußte alle zur Erde niederwerfen, oder wenigstens in starrer Betäubung an den Boden heften.

Die Ereignisse in Damaskus bilden den zweiten Theil der wun-

dervollen Erzählung der Apostelgeschichte. Sie haben den Freunden der sogenannten natürlichen Erklärungsweise noch größere Schwierigkeit verursacht, als das Hauptereigniß selbst *. Glaubte man mit diesem durch die glückliche Hypothese eines vom Himmel gefallenen Blitzstrahls auf eine sehr einfache Weise zurecht zu kommen, so wollten doch die complicirteren Vorfälle in Damaskus sich nicht eben so leicht und einfach zurecht legen lassen. Deßwegen ist hier besonders die schwache Seite der natürlichen Erklärungen, und die kalten Greiseshände des Ananias, die heftige Freude des Paulus bei seiner Erscheinung, das plötzliche Hervortreten aus dem dunkeln Zimmer an's Licht, das dreitägige Fasten sind nur schwache unkräftige Mittel, um den Apostel von dem schwarzen Staar, welchen der blendende Lichtstrahl an ihm zurückgelassen hat, wieder zu befreien. Wie schwer ist es auch nur, den Ananias und Paulus auf natürlichem Wege in ein solches Verhältniß zusammenzubringen, wie nach der Erzählung der Apostelgeschichte angenommen werden muß? Wer kann glauben, wird mit Recht von der entgegengesetzten Seite bemerkt, jene zwei Visionen, die so genau in einander eingreifen, wodurch Paulus auf der einen Seite erfuhr, daß Ananias zu ihm kommen und ihm sein Gesicht wiederherstellen werde, auf der andern Ananias den Auftrag erhielt, zu Paulus zu gehen und ihm beizustehen, seyen von beiden Seiten durch einen glücklichen Zufall entstanden? Eben so wenig aber werden wir diese Visionen für Wunder im eigentlichen Sinne halten können. Bei unserm Schriftsteller sind Visionen auch gerade das Mittel, um entfernte und sich fremde Personen in Correspondenz mit einander zu setzen. Wie in der Bekehrungsgeschichte des Cornelius Cornelius und Petrus durch zwei Visionen einander nahe gebracht werden, so hier Ananias und Paulus, nur greifen die Visionen dieser Beiden noch enger und unmittelbarer in einander ein. Wie Paulus in seiner Vision den Ananias zu sich kommen sieht, so wird Ananias in der Vision, die er selbst hat, von dem Inhalt der Vision des Paulus in Kenntniß gesetzt. Je schwieriger es, wie man sich leicht vorstellen konnte, für Paulus werden mußte, nachdem er nach Damaskus gekommen war, bei den dortigen Christen Eingang und Vertrauen zu finden, desto weniger konnte man es sich denken, daß ihm dieß ohne eine höhere außerordentliche Veranstaltung gelungen sey, und eine solche mußte in diesem Falle um so

* Neander hat sich über das in Damaskus Vorgefallene nicht näher erklärt.

nothwendiger erscheinen, da Paulus in dem Zustande der Blindheit, in welchem er sich seit der Lichterscheinung auf dem Wege nach Damaskus befand, fremder Hülfe um so bedürftiger war. Wer sollte es denn wagen, zu dem Manne, welchen man bisher nur als den heftigsten Feind und Verfolger des christlichen Namens kannte, zu gehen, und wie konnte er selbst, der geblendete, niedergebeugte Mann, zu dem nächsten besten, der sich seiner annehmen wollte, Vertrauen fassen? Hier wenn irgendwo mußte also die Gottheit selbst in's Mittel treten, und das begonnene Werk vollends zum Ziele führen. So erhielt Ananias in einer göttlichen Vision den Auftrag, sich zu Paulus zu begeben, und ihm die Hülfe, deren er bedurfte, zu leisten, und dem Paulus selbst wurde in einer Vision in Ananias der Mann gezeigt, der zu seiner Rettung bestimmt war. Die Bestimmung, die Ananias erhielt, hängt jedoch mit dem von ihm an Paulus verrichteten Wunder so eng zusammen, daß wir erst von diesem Wunder aus auch die die Haupthandlung einleitenden Visionen richtig verstehen können. Paulus war durch den mächtigen Glanz der Erscheinung des Herrn nach der Erzählung der Apostelgeschichte geblendet worden. Er kam blind nach Damaskus und befand sich daselbst mehrere Tage in diesem Zustande, bis er durch Ananias von demselben befreit wurde. War aber diese Blindheit eine wirkliche und die Befreiung von derselben durch Ananias ein wirkliches Wunder? Zu dieser Frage berechtigt uns die Erzählung unsers Schriftstellers selbst, in welcher die enge Verbindung der Heilung von der Blindheit mit der Handauflegung und dem Zwecke derselben, der Mittheilung des heiligen Geistes, besondere Aufmerksamkeit verdient. Ananias erhielt schon in der Vision den Auftrag, zu Paulus zu gehen und ihm die Hand aufzulegen, damit er wieder aufsehe, und sobald er zu Paulus gekommen war, und ihm die Hände aufgelegt hatte, damit er wieder aufsehe und mit dem heiligen Geiste erfüllt werde, fielen von seinen Augen gleichsam Schuppen, und er sah im Augenblick wieder auf. Ist denn nicht das πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου, das vermittelst der Handauflegung zu geschehen pflegte, an sich schon eine Heilung von der Blindheit, ein ἀναβλέπειν im geistigen Sinne, und scheint nicht sogar der Ausdruck 9, 18. εὐθέως ἀπέπεσον ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ ὡσεὶ λεπίδες darauf hinzuweisen, es seyen keine eigentlichen Schuppen gewesen, also auch keine eigentliche Blindheit und keine eigentliche Heilung von derselben? Denken

wir uns den Zustand, in welchen der Apostel durch die Erscheinung des Herrn versetzt werden mußte. Wie können wir uns ihn anders als mit niedergeschlagenem, in sich gekehrtem Blick, in einem düstern, in sich versunkenen Zustand, in ernstem, tiefem Nachdenken über die schwer auf ihm lastende Sünde, die er sich durch seine bisherige Handlungsweise zugezogen hatte, denken? Erst das mit der christlichen Taufe ihm ertheilte Bewußtseyn der Vergebung der Sünden konnte diese finstere Nacht seines geistigen Lebens mit einem heitern Lichtstrahl aufhellen, ihn mit hellem Blick wieder aufsehen lassen. Diesen in sich gekehrten, für alles Aeußere verschlossenen Zustand eines nur mit sich selbst beschäftigten, aus der Finsterniß zum Licht sich erst hindurcharbeitenden Gemüths deutet auch die Erzählung selbst an, wenn sie ihn mehrere Tage nach der Ankunft in Damaskus nicht nur nichts sehen, sondern auch nichts essen und trinken und erst nach erhaltener Taufe wieder Speise zu sich nehmen und zu einem kräftigern Lebensgefühl zurückkehren läßt (9, 9. 18.). Aber auch wenn wir uns den Zustand des Apostels nicht blos unmittelbar nach jener Erscheinung, sondern auch schon vor derselben, so lange er der streng pharisäische Gesetzeseiferer, und der Verfolger aller vom Gesetz Abweichenden war, vergegenwärtigen, welchen großen Contrast bildete er mit dem nachfolgenden, glich er nicht in dieser Hinsicht einem Blinden, welcher erst von seiner Blindheit befreit werden mußte? Schon Grotius hat zu den Worten V. 8. *ἀνεῳγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτȣ̃ ȣ̓δένα ἔβλεπε*, bemerkt: ea fuit imago Pauli, qualis antehac fuerat, speciem habens hominis eruditi in lege, quum plane animo coecus esset, und zu V. 18. *ὡσεὶ λεπίδες*: adumbrantes velum illud, de quo agit Paulus 2. Cor. 3, 14. Schon Grotius fiel es also auf, daß diese Ausdrücke auch eine uneigentliche, für den geistigen Zustand des Apostels ganz passende und bezeichnende Bedeutung haben. Läßt doch der Schriftsteller selbst den Apostel ganz im Kreise dieser bildlichen Ausdrücke sich bewegen, wenn er ihn in der Rede K. 26. die seine Bestimmung bezeichnenden Worte des Herrn so wiedergeben läßt: er sey zu den Heiden ausgesandt, *ἀνοῖξαι ὀφθαλμȣ̀ς αὐτῶν, καὶ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότȣς εἰς φῶς, καὶ τῆς ἐξȣσίας τȣ̃ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τȣ̃ λαβεῖν αὐτȣ̀ς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις, πίϛει τῇ εἰς ἐμὲ* V. 18. Konnte mit denselben Ausdrücken nicht auch die Bekehrung des Apostels selbst als ein Uebergang aus dem Zustande der Finsterniß und des

Nichtsehens in den Zustand des Lichtes und des Sehens mit hellen offenen Augen geschildert werden? Ist nun aber, wenn wir alle diese Momente zusammennehmen, nicht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß alles dasjenige, was die Apostelgeschichte über die Erblindung des Apostels und die wundervolle Heilung seiner Blindheit durch Ananias erzählt (der Apostel selbst deutet ohnedieß solche Erfahrungen seines Lebens in seinen Briefen mit keinem Worte an), als eine Tradition anzusehen ist, welche daraus entstund, daß Ausdrücke, welche ihrem wahren Sinne nach uneigentlich und bildlich die große, im innern, geistigen Leben des Apostels erfolgte Veränderung bezeichnen sollten, den großen Contrast, in welchem seine frühere Geistesrichtung und religiöse Denkweise mit seiner nachfolgenden stund, wie dieß der Gang der in's Mythische übergehenden Tradition immer so mit sich bringt, eigentlich und wörtlich genommen wurden? Die geistige Blindheit mußte eine leibliche werden, das Aufblicken im geistigen Sinn ein Herabfallen der Schuppen, die die Augen überzogen hatten. Es müssen aber auch bestimmte Zeitpunkte fixirt werden, in welchen das eine und das andere erfolgt seyn sollte. Für die Erblindung eignete sich kein Zeitpunkt besser, als der Moment, in welchem der Apostel die blendende Lichterscheinung des Herrn gesehen hatte. Wenn einmal die Tradition in dem Momente, in welchem der Herr dem Apostel erschienen seyn sollte, um ihn auch für die äußere Anschauung zu fixiren, einen außerordentlichen himmlischen Lichtglanz sich verbreiten ließ, so konnte dieß nach den gewöhnlichen Vorstellungen von der Wirkung solcher Himmelserscheinungen nicht geschehen, ohne an demjenigen, welchem die Erscheinung eigentlich galt, die Merkmale der Erblindung zurückzulassen, und wenn zugleich der Zustand, in welchem sich der Apostel nach jener Erscheinung und der an ihm erfolgten Veränderung befand, in der That nur ein Zustand des völligen Verschlossenseyns für die Außenwelt seyn konnte, so traf alles zusammen, um jene Blindheit, in welcher sich der Apostel befunden haben sollte, ehe ihm das helle Licht des christlichen Lebens aufgegangen war, in jene Periode zwischen der Erscheinung des Herrn und des Acts seiner Aufnahme in die Christengemeinschaft zu verlegen. Wie sie wundervoll entstanden war, konnte sie auch nur wundervoll wieder gehoben werden, und wurde am schicklichsten in dem Momente gehoben, in welchem überhaupt aus dem Apostel, nachdem auch jene Krisis des völligen Durchbruchs aus der Finsterniß zum Licht

vorüber war, durch seine wirkliche Aufnahme in die Gemeinschaft der Christen ein neuer Mensch wurde. Je größer aber auch in Beziehung auf den äußern Zustand des Apostels die in ihm erfolgte Veränderung gedacht wurde, desto angemessener schien es zu seyn, sie durch besondere göttliche Veranstaltungen eingeleitet werden zu lassen, in welcher Hinsicht die beiden einander correspondirenden Visionen, wie bei der Bekehrung des Cornelius, als das zweckmäßigste Mittel erscheinen mußten. Ein besonderer göttlicher Auftrag, wie er nur in einer Vision ertheilt werden konnte, mußte in diesem Falle um so nothwendiger zu seyn scheinen, da ohne denselben die Mittheilung des heiligen Geistes an den Apostel durch einen besondern äußern Act, durch die Handauflegung des Ananias, da Ananias kein Apostel war, nicht wohl für einen vollgültigen Act hätte gehalten werden können. So eng aber alle diese Momente der gerade so gestalteten Tradition in einander eingreifen, so eng ist auch hinwiederum der Zusammenhang, sobald es uns auch nur auf einem Punkte gelungen ist, die Genesis der sich bildenden Tradition zu durchblicken. Sind wir zu der Annahme berechtigt, daß die Blindheit des Apostels keine wirkliche physische Blindheit war, so fällt mit ihr auch das Wunder der Heilung hinweg, und wenn demnach Ananias mit einem solchen Auftrag (denn dieß ist der Hauptauftrag, mit welchem Ananias zu Paulus gesandt wird 9, 17. *ὁ κύριος ἀπέσαλκέ με, ὅπως ἀναβλέψῃς*), nicht zu Paulus gesendet worden seyn kann, so fällt auch der Grund hinweg, dem Ananias einen solchen Auftrag in einer göttlichen Vision ertheilt werden zu lassen, und es muß demnach auch der ganze Hergang der Sache in der Wirklichkeit ein anderer gewesen seyn, als er nach der Apostelgeschichte gewesen seyn soll. Es bleibt daher sogar zweifelhaft, ob Ananias wirklich in jener kritischen Periode des Lebens des Apostels Paulus in ein so nahes Verhältniß zu ihm zu stehen kam, ob sein Name nicht blos aus zufälliger Veranlassung in die Bekehrungsgeschichte des Apostels verflochten ist. In der vor dem jüdischen Volke gehaltenen Rede des Apostels wird dem Ananias das Prädicat eines *ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρέμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικέντων Ἰεδαίων* (22, 12.) gegeben, wie leicht läßt sich nun denken, daß man gegenüber der judaisirenden, gegen den Apostel Paulus immer mißtrauischen Partei ein besonderes Interesse hatte, ihn gleich anfangs mit einem Manne in Verbindung zu setzen, welcher bei dieser Partei in so gutem Rufe stund?

Wie man durch die historisch-kritische Betrachtung der Erzählung der Apostelgeschichte sich nicht genöthigt oder auch nur berechtigt sieht, in der Bekehrung des Apostels Paulus etwas schlechthin Wundervolles anzunehmen, so kann auch, vom Standpunkt der Psychologie aus betrachtet, die Voraussetzung eines Wunders weder nothwendig noch zulässig erscheinen. Wer vermag denn zu bestimmen, daß ein solcher Umschwung in dem religiösen und geistigen Leben des Apostels sich nicht auf natürliche Weise aus seinem Innern selbst entwickeln konnte, oder wer möchte die Behauptung wagen, daß selbst der rascheste Uebergang von dem einen Extrem zu dem andern außerhalb der Sphäre der psychologischen Möglichkeit liege, und im Falle eine solche Erscheinung für etwas Naturwidriges gehalten werden müßte, gerade das Naturwidrige durch das Wunder möglich werde? Ist irgendwo die Annahme eines Wunders an sich verwerflich, so ist sie es gewiß auf dem psychologischen Gebiet und in solchen Fällen, in welchen das Wunder nur als ein gewaltsamer Eingriff in die naturgemäße Entwicklung des innern geistigen Lebens eines Individuums anzusehen wäre. Aus diesem Grunde will auch Neander, so sehr in seiner Darstellung und Beurtheilung dieser Begebenheit das entscheidende Moment zuletzt doch wieder auf die Seite des Wunders fällt, doch keineswegs eine magische Einwirkung auf Paulus voraussetzen, wodurch er gegen seinen Willen wäre fortgerissen und umgewandelt worden. Es sey doch immer ein Anschließungspunkt in seinem Innern vorauszusetzen, ohne welchen wenigstens das Wesentlichste, die innere Offenbarung Christi an sein höheres Selbstbewußtseyn, nicht möglich gewesen wäre, ohne welche kein äußerlicher Eindruck das Vermittelnde für diese hätte werden können, ohne welche jeder noch so mächtige äußerliche Eindruck doch blos etwas Vorübergehendes würde geblieben seyn. Setzt man aber einmal auch nur einen innern Anknüpfungspunkt voraus, ist nicht in einem solchen sogleich auch das Princip gesetzt, aus welchem sich die ganze Veränderung naturgemäß entwickeln kann? Es ist daher nur noch Sache der historischen Kritik, zu untersuchen, ob, was an sich möglich ist, auch in der Wirklichkeit, den vorliegenden Berichten zufolge, ohne Dazwischenkunft eines eigentlichen Wunders erfolgt ist. So klar und einfach dieß ist, so sehr muß man sich wundern, wie sehr auch die neueren Interpreten der Apostelgeschichte sich hier dem überspanntesten Wunderbegriff in die Arme werfen. Auf eine gar nicht zur Sache gehörige Weise zieht

Olshausen aus Veranlassung der Worte 26, 14. σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, welchen eine ganz falsche Deutung gegeben wird *, die augustinische Lehre von der gratia irresistibilis herbei, nur mit dem Unterschied, daß bei der Behauptung, daß in dieser Erscheinung des Herrn sich eine überwältigende Kraft der Gnade kund gegeben habe, doch keineswegs geläugnet werden soll, daß nicht späterhin im Leben Pauli Momente eingetreten seyen, in denen er durch Untreue die ihm widerfahrene Gnade hätte verscherzen können, was gerade die schlechteste Modification der Lehre von der unwiderstehlichen Gnade ist, da bei derselben zwei ganz verschiedene Standpunkte, der der gewöhnlichen Freiheitstheorie und der entgegengesetzte der absoluten Abhängigkeit mit einander vermengt werden, und die Folge, oder vielmehr die Voraussetzung dieser unlogischen Vermengung des Heterogenen ist eine die Continuität des geistigen Lebens völlig aufhebende Wundertheorie, die willkürliche Behauptung, daß es im Leben der Menschen Fälle gebe, in welchen der Einzelne, was Neander mit Recht zurückweist, durch eine magische Einwirkung gegen seinen Willen fortgerissen und umgewandelt werde. Bei dieser Ansicht von der Bekehrung des Apostels Paulus bleibt zwar allerdings dem Wunder sein volles Recht, aber es ist dieß auch der einzige Vortheil, und was man auf der einen Seite durch Verherrlichung der göttlichen Gnade zu gewinnen meint, geht auf der andern durch die Aufopferung der sittlichen Würde des Apostels unrettbar verloren. Auf demselben Wege läßt sich auch Meyer betreten, indem auch dieser Interpret der Meinung ist, zur Umwandlung

* Der Sinn dieser Worte soll nach Olshausen kein anderer seyn, als dieser: Dein Widerstreben wider die andringende Kraft der Gnade hilft dir nicht, du mußt dich ihr doch ergeben, eine Erklärung, die nur ein von der augustinischen Dogmatik befangener Interpret diesen Worten aufdringen kann. Am nächsten liegt doch gewiß, diese Worte nicht von der subjectiven, sondern der objectiven Unmöglichkeit des Widerstrebens zu verstehen. Der Sinn kann daher nur seyn: du verfolgst mich in der Meinung, ich sey nicht der wahre Messias, da ich aber, wie du dich überzeugen mußt, der wahre Messias bin, wie kann dein Unternehmen ein anderes seyn, als ein vergebliches, zu deinem eigenen Verderben ausschlagendes. Seine vollkommen befriedigende Erläuterung erhält daher diesen Ausspruch aus der Parallele in der Rede Gamaliels 5, 39.: οὐ δύνασθε καταλῦσαι αὐτό, μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε. Ihr werdet durch eure Reaction nicht nur nichts ausrichten, sondern es wird sich am Ende sogar zeigen, daß ihr euch selbst die schlimmsten Folgen zuzieht, wie man ja von einer directen Opposition gegen die Gottheit nur das Schlimmste zu erwarten hat.

der festen Ueberzeugung des Paulus in die entgegengesetzte habe es bei der reinen Entschiedenheit seines Willens einer unmittelbar in sein innerstes Bewußtseyn eingreifenden himmlischen Gewalt bedurft, die er damals mitten im zelotischen Beginnen auf dem Wege nach Damaskus erfahren habe. Von einem Seelenkampfe Pauli enthalten alle drei Texte so wenig etwas als von Blitz und Donner, und eine solche Annahme wäre auch gegen die geistige Grundrichtung des Apostels, in welchem das Verstandeselement die Phantasie überwogen habe. Das ganze Factum, d. i. das ganze historische Fundament des apostolischen Berufs Pauli wäre weiter nichts als eine phantastische Selbsttäuschung, welche noch nach langen Jahren, für eine wirklich gehabte Offenbarung Christi und Conversation mit ihm gehalten und ausgegeben, den Apostel zum hartnäckigsten Schwärmer stempelte*. Zwischen dieser phantastischen

* Diese Voraussetzung eines absoluten Wunders ist bei dem genannten Interpreten mit der Inconsequenz verbunden, daß derselbe auch wieder ein mythisches Element der Erzählung anerkennt. Die Notiz 9, 7. ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς sey offenbar eine die Historie schon trübende Fälschung von Seiten der Tradition, welcher die eigene Relation des Apostels, wie sie 22, 9. erhalten sey, unbedenklich vorgezogen werden müsse. Bei einem so ganz singulären und außerordentlichen Factum seyen dergleichen traditionelle Alterationen, welche das geistig Percipirte in die äußere Sinnensphäre versetzen, so begreiflich, daß es vielmehr auffallend wäre und bedenklich, in verschiedenen Berichten nichts Verschiedenes zu finden. Woher weiß denn aber dieser Interpret, daß es, um das schon Gesagte nicht zu wiederholen, wenn einmal die Tradition das Factum alterirt hat, es bei jener Einen Alteration sein Bewenden hatte? Auch Neander bemerkt S. 118: Solche nicht sehr bedeutende Differenzen haben bei der Wiederholung der Erzählung einer aus dem Kreise der gewöhnlichen Erscheinungen so sehr heraustretenden Thatsache leicht entstehen müssen, sie können wohl in einer ungenauern Auffassung und Wiedergebung der Reden des Paulus ihren Grund haben. Allein Neander nimmt dieses Zugeständniß sogleich wieder zurück, indem er gleich nachher fortfährt: „da diese Erscheinung ihrer Natur nach nicht nach den Gesetzen der gewöhnlichen irdischen Mittheilung und Wahrnehmung beurtheilt werden könne, so könne gleichfalls dieses, daß Paulus und seine Begleiter nicht dasselbe wahrnahmen, gegen die objective Realität der Erscheinung nichts beweisen. Wir kennen das Gesetz nicht, nach welchem Mittheilungen einer höhern Geisterwelt an die in der Sinnenwelt lebenden Menschen stattfinden, um darüber etwas bestimmen zu können." Es liegt hierin unstreitig eine sehr richtige Consequenz. Sobald man von der Voraussetzung eines absoluten Wunders ausgeht, kann man sogar nicht wissen, ob die einander widersprechenden Angaben, daß dieselben Personen zu derselben Zeit dasselbe gehört und nicht gehört haben sollen, einen wirklichen Widerspruch enthalten, da wir ja nicht wissen, ob unter die uns unbekannten Gesetze, nach welchen Mittheilungen einer höhern Geisterwelt an die in

Selbsttäuschung und jener den Apostel zum willenlosen Organ einer höhern Gewalt herabwürdigenden magischen Einwirkung gibt es doch wohl noch ein Mittleres, das beiden Extremen gleich fern bleibt, und dem Wunder, das auf dem Boden der Wirklichkeit sich nicht halten kann, auch die apriorische Voraussetzung seiner Nothwendigkeit verschließt.

Die Thatsache der Bekehrung und Berufung des Apostels mußte für den Verfasser der Apostelgeschichte nach seinem apologetischen Zweck die größte Wichtigkeit haben. Sie ist daher nicht blos Kap. 9. ausführlich erzählt, sondern auch in zwei dem Apostel Paulus selbst in den Mund gelegten Reden Kap. 22. und 26. mit derselben Ausführlichkeit und Genauigkeit vor Augen gestellt. Wie wir aus den Briefen des Apostels sehen, wurde ihm von seinen Gegnern immer wieder der Vorwurf gemacht, daß er nicht, wie die übrigen Apostel, ein Jünger Jesu selbst gewesen, nicht schon von Jesu selbst während seines irdischen Lebens zum Apostel berufen worden sey. Im Gegensatz gegen einen solchen Vorwurf und Angriff auf die apostolische Auctorität des Apostels mußte alles Gewicht auf eine Thatsache gelegt werden, durch welche auch Paulus zu Jesus in ein nicht minder unmittelbares Verhältniß zu stehen gekommen war, als das der übrigen Apostel zu Jesus war. Mit dem entschiedensten Nachdruck behauptete daher der Apostel selbst, daß auch er Christus den Herrn gesehen habe (1. Cor. 9, 1.), daß er auch ihm, wie den andern Aposteln erschienen sey, wenn auch zuletzt, doch ebenso wahr und wirklich (1. Cor. 15, 8.) und nicht blos einmal sollte dieß geschehen seyn, sondern auf wiederholte ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις τȣ̃ κυρίȣ berief er sich zum Beweis seiner unmittelbaren Verbindung mit dem Herrn (2. Cor. 12, 1.). Aber dabei blieb doch

der Sinnenwelt lebenden Menschen stattfinden, auch das Gesetz des Widerspruchs gehört. Auf diesem Standpunkt sollte man aber auch an keinen Erklärungsversuch denken, und auch die Protestation gegen die Voraussetzung magischer Einwirkungen für etwas Ueberflüssiges halten, da wir nicht wissen können, ob nicht auch diese mit jenen uns unbekannten Gesetzen vereinbar sind. Alles dieß ist gewiß ganz consequent, und die Frage kann daher nur seyn, ob die Voraussetzung unbekannter Gesetze nicht eine bloße petitio principii ist, ob man, um zu einer solchen extremen Voraussetzung seine Zuflucht zu nehmen, zuvor auch alles gethan hat, was nöthig ist, um zur Gewißheit zu gelangen, daß man mit den gegebenen Vernunftgesetzen nicht auszureichen im Stande ist. Ehe man sich diese Gewißheit nicht verschafft hat, ist man nicht sicher, ob die Voraussetzung unbekannter Fälle und unbekannter Gesetze am Ende auf nichts Anderes hinauskommt, als auf jenes Princip, das Kant das Princip der faulen Vernunft genannt hat.

immer der große und wesentliche Unterschied zwischen seiner Berufung und der der andern Apostel, daß die Realität derselben an einer augenblicklichen Erscheinung hing, die er gehabt zu haben behauptete, an einer Vision, einem Gesicht, einem ὅραμα, dessen Wahrheit nur in die Sphäre seines eigenen subjectiven Bewußtseyns fiel, und daher immer noch die Möglichkeit einer Selbsttäuschung offen ließ. Und da er unmittelbar mit seiner Berufung zum Apostelamt auch den bestimmten Auftrag der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden erhalten haben wollte, so beruhte auch die ganze Frage über die Theilnahme der Heiden am messianischen Heil, die ein so wichtiger Streitpunkt zwischen dem Apostel und den Judenchristen war, auf der Wahrheit und Realität der visionären Erscheinung, durch welche er zum Apostel berufen zu seyn glaubte. Je problematischer, so betrachtet, die Hauptfrage über die apostolische Auctorität des Paulus immer noch seyn mußte, desto ernstlicher mußte es einem Schriftsteller, welcher eine so bestimmte apologetische Tendenz hatte, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, darum zu thun seyn, seinem Apostel jede mögliche Bürgschaft zu verschaffen. Legitimirt werden aber konnte die Auctorität des Paulus nach der Beschaffenheit der Verhältnisse, unter welchen die Apostelgeschichte geschrieben ist, nicht besser als durch die Auctorität des Petrus. Gab es einen Vorgang, an welchem man sehen konnte, daß auch schon Petrus eine göttlich bewirkte Vision hatte, in welcher er einen wichtigen Auftrag erhielt, ja, betraf sogar dieser Auftrag nichts Geringeres als die Aufnahme der Heiden in das messianische Reich, hatte also er schon den Anfang mit der Heidenbekehrung gemacht, welchen Anstoß konnte man noch an allem denjenigen nehmen, was sich auf die Berufung des Paulus zum Apostelamt unter den Heiden bezog? Es kann uns nach der ganzen Anlage und Oekonomie der Apostelgeschichte gar nicht unerwartet seyn, daß wir eine solche Legitimation des Apostels wirklich in ihr finden. Sie ist in der Bekehrungsgeschichte des Cornelius enthalten, welche der Verfasser der Apostelgeschichte Kap. 10. und 11. recht absichtlich zwischen die Bekehrung des Apostels Kap. 9. und dem wirklichen Antritt seines Apostelamts unter den Heiden 11, 25. gestellt zu haben scheint, so wie auch die Ausführlichkeit und Umständlichkeit, mit welcher sie erzählt ist, auf die Wichtigkeit hinweist, die der Verfasser ihr beilegt. Wäre freilich auch hier alles so vorgefallen, wie erzählt ist und gewöhnlich geglaubt wird, so dürfte man wenigstens nach einem besondern apologetischen

Zwecke des Verfassers der Apostelgeschichte nicht fragen. Wie ist es aber möglich, eine solche Reihe künstlich in einander eingreifender Wunderacte für ein wirklich geschehenes Ereigniß zu halten? Bedenkt man, daß hier nicht blos von wundervollen Ereignissen die Rede ist, die in der Außenwelt erfolgen, sondern von Einwirkungen aus der höhern Welt, die in die religiöse Denkweise und den ganzen Ideenkreis der Personen, auf die sie sich beziehen, unmittelbar eingreifen, und Entschließungen und Ansichten zur Folge haben, deren sie, wie wir annehmen müssen, wenn das Wunder nicht etwas Zweckloses gewesen seyn soll, und nicht Umstände willkürlich vorausgesetzt werden sollen, von welchen die Erzählung völlig schweigt, auf dem natürlichen Wege ihrer religiösen und geistigen Entwicklung noch nicht fähig waren; so kann schon ein so unmittelbares Eingreifen einer höhern übernatürlichen Causalität in die eigene Selbstthätigkeit und die freie Entwicklung des Menschen, wie in einem solchen Falle stattgefunden haben müßte, mit einer würdigen Ansicht von dem Verhältniß des Menschen zu Gott nicht für vereinbar gehalten werden. Die hier handelnden Personen erscheinen doch immer nur als mehr oder minder passive Organe zur Manifestation gewisser religiöser Ideen, deren Manifestation im Plan einer höhern Weltordnung beschlossen ist. Man beachte nur, wie wenig sie ein klares Bewußtseyn, oder auch nur eine Ahnung des mit ihnen beabsichtigten Erfolges haben. Cornelius erhält zwar die Weisung, Petrus zu sich rufen zu lassen, aber er weiß nicht einmal, zu welchem Endzweck er zu ihm kommen soll V. 33. Unwillkürlich folgt Petrus der an ihn ergangenen Aufforderung (V. 20.), seine bisherige Ansicht von dem Verhältniß der Juden zu den Heiden tritt zwar gegen den in der Vision erhaltenen göttlichen Befehl zurück (28.), er versteht aber noch so wenig die wahre Bedeutung und den Zweck desselben, daß ihm erst durch die überraschende Entdeckung der genauen Correspondenz der beiden auf einander sich beziehenden Visionen das rechte Licht aufgeht, und auch jetzt ist es nicht die eigene freie Ueberzeugung und Entschließung, durch die er sich zum Handeln bestimmt, sondern es ist nur der überwältigende Eindruck neuer, augenblicklich eingreifender, wundervoller Ereignisse, durch welche vollends das beabsichtigte Resultat herbeigeführt wird. So sehr dient selbst Petrus hier zum bloßen Organ, und man sieht deutlich genug, in welchem äußerlichen Verhältniß die hier hervortretenden religiösen Ideen und Ueberzeugungen zu seinem

religiösen Bewußtseyn und der Stufe seiner religiösen Entwicklung stehen. Der ganzen Reihe dieser Begebenheiten fehlt es an allem historischen Zusammenhang, sie hat noch nirgends einen natürlichen Anknüpfungspunkt, hat nichts zur Folge, was als Wirkung so außerordentlicher Veranstaltungen anzusehen wäre; die Gemeinde in Jerusalem läßt zwar durch die Versicherungen des Petrus ihre Zweifel beschwichtigen, wie wenig sie aber in der That gehoben waren, beweist das Kap. 15. Erzählte, und selbst Petrus kommt aus dieser Veranlassung auf jene Ereignisse immer wie auf etwas längst Antiquirtes zurück (ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων u. s. w. V. 7.), woran man in der Zwischenzeit nicht mehr gedacht hat, und jetzt erst wieder zurückzudenken sich veranlaßt sieht. Für welchen Zweck soll also alles dieß damals geschehen seyn, wenn es doch für jene Zeit, für die damalige Entwicklungsstufe selbst eines Petrus so wenig paßte? Etwa nur dazu, um ihm später zu einem Anhaltspunkt für sein religiöses Bewußtseyn zu dienen, zu einer Zeit, in welcher er eines solchen nicht mehr bedürfen konnte? Oder sollen wir alles nur um des Cornelius willen geschehen glauben? Wie passiv verhält aber er selbst sich zu allem, was mit ihm vorgeht, und wie wenig scheint es in letzter Beziehung nur um seine Person zu thun zu seyn? Es läßt sich demnach kein befriedigender Zweck eines solchen Wunders denken, ja, wie wenig scheint auch schon ein so complicirtes und berechnetes Ineinandergreifen einer solchen Reihe wundervoller Ereignisse dem Charakter der Wunder der evangelischen Geschichte zu entsprechen? Nicht einmal für eine mythische Tradition kann eine solche Erzählung, ihrem wesentlichen Charakter nach, gehalten werden. Es herrscht in ihr durchaus die Reflexion vor, alle Momente der Erzählung greifen auf eine Weise in einander ein, wie sie nur die voraus alles Einzelne übersehende und berechnende Combination des reflectirenden Verstandes zu einem Ganzen verbinden kann: eine Vision correspondirt einer andern, und was in Folge der einen und der andern geschieht, kann nur in einem bestimmten Moment und auf bestimmte Weise geschehen, wenn es in das Ganze passen soll. Aus diesem Grunde ist auch die Bemerkung, mit welcher Neander seine Darstellung bevorwortet, wir seyen nicht berechtigt, anzunehmen, daß Cornelius fähig gewesen sey, das Objective, Thatsächliche und das Subjective seiner eigenen Auffassung in dem, was sich ihm als Gegenstand seiner Erfahrung und Wahrnehmung darstellte, scharf auseinander zu halten, völlig zwecklos

und unbrauchbar, da sich gar nicht denken läßt, was in der Reihe dieser Momente anders seyn könnte, als es erzählt ist, und etwa nur auf einer subjectiven Täuschung beruhen möchte. Denkt man sich auch nur eines dieser Momente hinweg, oder auf eine andere Weise, so wird das Ganze verrückt und verschoben, es verliert seinen Halt und Zusammenhang. Eine Combination und Reflexion, wie sie hier vorausgesetzt werden muß, ist dem Mythus fremd. Daher kann eine solche Erzählung nicht als das zufällig entstandene Produkt der mythischen Tradition, sondern nur als eine aus einer bestimmten Absicht hervorgegangene freie Composition angesehen werden. Von diesem Gesichtspunkt aus können die beiden Visionen, die so wesentlich zur Sache zu gehören scheinen, nur für eine freigewählte bildliche Form zur Einkleidung der hier darzustellenden Idee gehalten werden, wie ja auch sonst in den Produkten der ältesten christlichen Periode Visionen als bloße bildliche und poetische Form nichts Seltenes sind. Je mehr bei dieser Ansicht das scheinbar Factische der Erzählung, die Visionen und was in Folge derselben geschieht, in den Hintergrund zurücktritt und zur bloßen Form der Darstellung gerechnet werden muß, desto mehr tritt die Idee, welche der Erzählung nur zur Hülle dienen soll, in ihrer Bedeutung hervor. Auch schon beim ersten Anblicke erscheint ja die Haupt-Idee, um welche es hier zu thun ist, so sehr als das Ueberwiegende, daß man es sich kaum verbergen kann, die Personen und Handlungen, die wir hier vor uns sehen, seyen nur dazu bestimmt, die Idee des Ganzen zu tragen und sie zur Darstellung zu bringen. Sobald daher die als Mittel hiezu dienende Handlung soweit fortgeschritten ist, als der Zweck der Darstellung erfordert, bricht alsbald auch die Idee aus der sie umschließenden sinnlichen Hülle mit aller Macht hervor, und es ist nun dem Petrus, wie ihn der Verfasser V. 34. die das Ganze beherrschende Idee aussprechen läßt, zum klaren Bewußtseyn geworden, daß vor Gott kein Ansehen der Person gilt, sondern unter jedem Volk, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm angenehm ist, welche Worte, wie von den neuern Interpreten mit Recht bemerkt wird, nach dem ganzen Zusammenhang nur so genommen werden können, daß sie im Gegensatz gegen den jüdischen Particularismus den Satz aufstellen: Gott nehme bei der Aufnahme in das messianische Reich, vermittelst des Glaubens an Jesus, nicht auf die Abstammung oder Nichtabstammung von dem besondern theokratischen Volke, sondern nur auf die moralische Würdigkeit und Empfänglichkeit

jedes Einzelnen Rücksicht. Auch die weiter folgende Rede des Petrus sucht besonders jede particularistische Vorstellung von der Wirksamkeit Jesu zu entfernen. Unmittelbarer und sprechender aber hätte die Idee, die hier zum Bewußtseyn gebracht werden soll, nicht zur Anschauung kommen können, als durch den dem Wasser voraneilenden Geist V. 44. Wie anschaulich ist dadurch dargethan, daß auch die Heiden von der Mittheilung des heiligen Geistes, als des Princips des christlichen Bewußtseyns, nicht ausgeschlossen seyn sollen; wie nahe dadurch der Schluß gelegt, daß, wenn nur das Innere, die Gesinnung, die Empfänglichkeit für den heiligen Geist vorhanden ist, auch die äußere Förmlichkeit der Aufnahme nicht verweigert werden darf, weil neben jenem, als der Hauptsache, alles andere nur Nebensache ist? Daher hebt auch Petrus als den aus dem Ganzen sich ergebenden Hauptgedanken wiederholt (10, 47. 11, 16. 17.) dieß hervor, daß, da einmal Heiden auf die gleiche Weise, wie sie, die gebornen Juden, die Gabe des heiligen Geistes empfangen haben (mit denselben äußern, seine Mittheilung und Wirksamkeit beurkundenden Kriterien, wie am Pfingstfest, also dem λαλεῖν γλώσσαις und μεγαλύνειν τὸν ϑεὸν 10, 46.), an sich zwischen Heiden und Juden in Beziehung auf das Reich des Messias kein Unterschied seyn könne, worin von selbst lag, daß ebendeswegen auch bei den Heiden in Hinsicht ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft der Bekenner Jesu, als des Messias, nichts verlangt werden könne, was eigentlich, wie dies bei der Beschneidung der Fall wäre, die Bedingung enthielte, sie müssen, um Christen werden zu können, zuvor Juden werden. Dieselbe Idee mußte hier, da das Ganze in Visionen eingekleidet ist, Visionen aber das Bildliche und Symbolische lieben, auch in symbolischer Form dargestellt werden. Der Unterschied des Reinen und Unreinen in Beziehung auf das Verhältniß der Juden zu den Heiden gründete sich besonders auch auf die mosaischen Speisegesetze, in welchen den Juden das Fleisch gewisser als unrein geltender Thiere zu genießen verboten war. Die Heiden, welchen dieser Fleischgenuß nicht verboten war, wurden ebendeswegen von den Juden für unrein gehalten, und man hatte sich im Umgang mit den Heiden besonders vor ihrer verunreinigenden Tischgemeinschaft zu hüten. Sehr treffend ist daher die Idee, daß der in Hinsicht des Verhältnisses der Juden zu den Heiden bisher bestehende Unterschied des Reinen und Unreinen nicht mehr gelten soll, durch ein Gefäß veranschaulicht, in welchem reine und unreine Thiere auf gleiche

Weise enthalten waren und ohne Unterschied zum Genuß dargeboten wurden. Eben darum hängt auch der Heißhunger, welcher den Petrus schon vor dieser Vision befallen hatte, mit dem Zweck und Inhalt der Vision selbst sehr genau zusammen; er sollte das Verbot des Genusses gewisser Thiere, die doch auch zur Nahrung des Menschen bestimmt sind, und zur Befriedigung desselben Bedürfnisses dienen, als eine widernatürliche Beschränkung darstellen. Den die Aufhebung des Unterschieds des Reinen und Unreinen vermittelnden Gedanken drückte das symbolische Gefäß sowohl dadurch aus, daß es zwischen den reinen und unreinen Thieren keinen Unterschied machte, als auch besonders dadurch, daß es mit seinem ganzen Inhalt vom Himmel herabgelassen wurde. Wie der Unterschied des Reinen und Unreinen in Beziehung auf die Thierwelt auf einer gewissen dualistischen Weltansicht beruht, auf der Idee einer reinen und unreinen Schöpfung, so konnte auch in Hinsicht des Verhältnisses der Juden und Heiden die nach alter Sitte und nach der herrschenden Ansicht bestehende Scheidewand durch nichts besser hinweggeräumt werden, als durch den vermittelnden Gedanken, daß Gott sowohl der Heiden als der Juden Gott sey. Wie es vom Standpunkt Gottes aus keine unreine Schöpfung gibt, kein Mensch für unrein und verunreinigend zu halten ist (V. 28. vgl. 15.), so ist auch Jesus als Messias mit dem Frieden seines Evangeliums der allgemeine Herr aller (πάντων κύριος V. 36.), von Gott zum Richter bestimmt über Lebende und Todte (V. 42.). So sehr zielt hier alles darauf hin, eine bestimmte Idee klar und anschaulich darzustellen, daß es aber gerade Petrus ist, in welchem diese Idee zum Bewußtseyn und zur Anerkennung gebracht werden soll, bedarf nach dem schon Gesagten keiner weiteren Bemerkung, nur auf den damit eng zusammenhängenden Umstand ist noch aufmerksam zu machen, welches Interesse der Verfasser verräth, die von Petrus ausgesprochene Idee nun auch als eine von der jerusalemischen Gemeinde anerkannte betrachten zu dürfen. Er erwähnt daher ausdrücklich den Widerspruch, welchen die Handlungsweise des Petrus, die Mittheilung des Evangeliums an Unbeschnittene und Unreine, bei der Gemeinde in Jerusalem gefunden habe, und läßt den Petrus zu seiner Rechtfertigung den ganzen Hergang der Sache umständlich erzählen (eine Wiederholung, die sich der Verfasser nicht erlaubt haben würde, wenn er nicht gerade auf dieses Moment seiner Erzählung, den Eindruck, welchen die Sache auf die Gemeinde in

Jerusalem gemacht haben soll, besonderes Gewicht gelegt hätte), worauf sodann die Gemeinde in Jerusalem sich zufrieden gegeben und Gott für diese Erweiterung seiner Heilsanstalt auf die Heiden gepriesen haben soll (11, 1—18.). Ihr in der Folge in derselben Sache bewiesenes Benehmen zeigt deutlich genug, wie fremd ihr alles dieß damals noch gewesen seyn muß. Läßt sich doch auch schon dieß gar nicht begreifen, wie dem Petrus seine Rechtfertigung wegen des so großen Anstoß erregenden Schrittes so leicht gelingen konnte, wenn er sich darauf berief, daß ehe er noch seinen Vortrag beendigt habe, *ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' ἀυτὺς, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ* 11, 15. Hiemit wird auf das Pfingstfest und das wundervolle *γλώσσαις λαλεῖν* an demselben zurückgewiesen. Ein so thatsächliches und offenkundiges Wunder konnte allerdings am besten dazu dienen, die Zweifel der Gemeinde zu beschwichtigen. Wenn nun aber das Wunder des *λαλεῖν γλώσσαις* der Wirklichkeit nach auch bei Cornelius und den mit ihm Getauften für nichts anders gehalten werden kann, als daß sie, wofür es auch Neander erklärt (a. a. O. S. 105.) sich gedrungen fühlten, in begeisterten Lobpreisungen des Gottes, der sie auf wunderbare Weise zum Heil geführt hatte, ihre Gefühle auszusprechen, wird sich die Gemeinde in Jerusalem auch mit einer solchen Rechtfertigung begnügt haben? Sollen wir also, um uns diese Rechtfertigung positiver und befriedigender denken zu können, wieder zurücknehmen, was sich in Ansehung der *λαλεῖν γλώσσαις* als ein wohl begründetes Resultat der Untersuchung ergibt? Gewiß nicht, sondern es folgt hieraus nur, daß es sich auch mit dieser Rechtfertigung vor der jerusalemischen Gemeinde, vor allem aber mit demjenigen, was sie veranlaßt haben soll, in der Wirklichkeit nicht so verhalten haben kann, wie uns der Buchstabe der Erzählung glauben läßt.

So wenig eine solche Erzählung geeignet ist, auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch zu machen, so trefflich paßt sie dagegen zu der apologetischen Tendenz, nach welcher die Apostelgeschichte angelegt ist. Wie man auch über die traditionellen Elemente, welche etwa der Bekehrungsgeschichte des Cornelius zu Grunde liegen, urtheilen mag, es kann nur aus dem apologetischen Interesse des Verfassers der Apostelgeschichte erklärt werden, daß er sie in seine Darstellung aufgenommen und ihr diese Stelle in ihr gegeben hat. Unter der Aegide des Apostels Petrus, welcher selbst den ersten Heiden bekehrt hatte, sollte Paulus

in seinen apostolischen Wirkungskreis unter den Heiden eintreten und die himmlische Erscheinung, auf welche er allein den Beweis zu seiner apostolischen Berufung gründen konnte, durch eine gleiche, dem Apostel Petrus gewordene Vision auf die vollgültigste Weise legitimirt werden. Welches große apologetische Interesse dieß für den Verfasser der Apostelgeschichte haben mußte, kann man sich wohl denken, wenn man erwägt, welchen Angriffen der Apostel Paulus wegen der eigenthümlichen Weise seiner Berufung, wie gleich anfangs, so noch lange nachher, von judenchristlicher Seite ausgesetzt war. In den pseudoclementinischen Homilien wird mit offenbarer Beziehung auf den Apostel Paulus der Grundsatz aufgestellt, daß nur diejenige Offenbarung als eine wahre und glaubwürdige angesehen werden könne, die nicht durch Erscheinungen und Visionen, sondern durch äußere Mittheilung und Belehrung vermittelt werde. Es ist dieß ein Hauptgegenstand der Controverse zwischen den in jenen Homilien mit einander sich unterredenden Hauptpersonen, und die von beiden Seiten vorgebrachten Gründe können ganz dazu dienen, uns das Moment, das die Sache für den Apostel und seine Partei haben mußte, klar zu machen. „Du hast dich gerühmt," hält der Magier Simon dem Apostel Petrus entgegen (Hom. 17, 13.) „deinen Lehrer (den wahren Propheten, Christus) vollkommen aufgefaßt zu haben, weil du ihn persönlich gegenwärtig gesehen und gehört hast, und es sey für keinen andern möglich, in einem Gesicht oder in einer Vision (ὁράματι ἢ ὀπτασίᾳ) das Gleiche zu haben; daß nun dieß unwahr ist, will ich dir zeigen. Wer einen Andern deutlich hört, wird durch das Gesagte nicht vollkommen überzeugt. Denn sein Geist muß denken, lügt nicht der Mensch als bloße Erscheinung. Die Vision aber gewährt, so wie sie gesehen wird, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß sie etwas Göttliches ist." Darauf erwidert Petrus: „Du behauptest, es könne einer durch eine Vision mehr vernehmen, als durch eine reelle Einwirkung (ἢ παρὰ τῆς ἐνεργείας). Deßwegen glaubst du über Jesus besser unterrichtet zu seyn, als ich. Allein der Prophet verdient allen Glauben, da man voraus weiß, daß er wahrhaft ist, und er gibt, wie der Lernende will, auf die an ihn gemachten Fragen Antwort. Wer aber einer Vision oder einem Gesicht und Traum glaubt, hat keine Sicherheit und weiß nicht, wem er glaubt. Denn es kann ja wohl ein böser Dämon oder ein täuschender Geist vorspiegeln, was nicht ist, und wenn er fragt, wer der Erschienene

sey *, kann er ihm sagen, was er will. Er bleibt, so lange es ihm beliebt, und erlischt wie ein plötzlich leuchtender Strahl, ohne dem Fragenden die gewünschte Auskunft zu geben. Beim Traum kann man nicht einmal fragen, was man wissen möchte, da der Schlafende seinen Geist nicht in seiner eigenen Gewalt hat. Deßwegen fragen wir aus Wißbegierde vieles im Traum Andere, und erfahren, ohne zu fragen, was von keinem Interesse für uns ist, und wenn wir erwachen, sind wir unzufrieden, daß wir das, woran uns gelegen war, nicht gehört und gefragt haben.“ Auf die Einwendung des Magiers, daß wenn auch nicht allen Visionen Glauben zu schenken sey, doch die von Gott geschickten Gesichte und Träume nicht falsch seyn können, daß nur der Gerechte, nicht der Gottlose, ein wahres Gesicht sehen könne, antwortet Petrus, daß er dieß nicht zugeben könne, und fährt in der Entwicklung seiner Theorie weiter so fort: „Ich weiß, daß viele Idolenverehrer, Unzüchtige, Menschen, die Sünden aller Art begehen, Gesichte und wahre Träume sehen, einige auch dämonische Erscheinungen haben. Ich behaupte, daß das Auge des Sterblichen die fleischlose Gestalt des Vaters oder Sohnes nicht sehen kann, weil sie im reinsten Lichte glänzt. Es ist daher nicht Neid, daß Gott dem mit einer fleischlichen Natur verbundenen Menschen sich nicht zu sehen gibt. — Denn wer kann die fleischlose Natur nicht blos des Sohnes, sondern auch eines Engels sehen? Wenn aber einer eine Vision sieht (ὀπτασία), soll er dabei bedenken, daß sie von einem bösen Dämon herrühre: daß auch Gottlose Gesichte und wahre Träume sehen, ist gewiß, und ich kann es auch aus der Schrift beweisen.“ Es werden nun die Beispiele von Abimelech 1. Mos. 20., von Pharao 1. Mos. 41., von Nebucadnezar Dan. 3. 5. angeführt. „Alle diese waren Gottlose und sahen doch Visionen und Gesichte und wahre Träume. Es kann daraus, daß einer Visionen, Träume und Gesichte sieht, nicht geschlossen werden, daß er wirklich ein Frommer ist. Denn dem Frommen quillt das Wahre hervor aus dem inwohnenden reinen Sinn, welches Wahre nicht im Traume gesucht, sondern dem guten Menschen mit Bewußtseyn und Einsicht verliehen wird. So wurde auch mir vom Vater der Sohn geoffenbaret, daher weiß ich, welche Bedeutung die Offenbarung hat (τίς δύναμις ἀποκαλύψεως, d. h. was sie wesentlich ist), aus eigener Erfahrung. Denn sobald der Herr mich fragte (Matth. 16, 14.),

* Wie Paulus Apostelgesch. 9, 5. fragt: τίς εἶ, κύριε.

stieg es mir auf in meinem Herzen, und ich weiß selbst nicht, wie mir geschah, denn ich sagte: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Der, welcher mich deßhalb selig pries, sagte es mir erst, daß es der Vater war, der mir dieß geoffenbaret hatte. Seitdem sah ich ein, was Offenbarung sey, ohne äußern Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden, und so ist es auch, denn in der Wahrheit, die Gott in uns gepflanzt hat, ist der Same aller Wahrheit enthalten. Diese wird uns durch Gottes Hand entweder verhüllt oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt. Von außen aber durch Visionen und Träume Mittheilungen zu erhalten, ist nicht der Character der Offenbarung, sondern ein Beweis des göttlichen Zorns, daher steht auch im Gesetz geschrieben, daß Gott erzürnt dem Aaron und Moses sagte (4. Mos. 12, 6.): Wenn ein Prophet unter euch aufsteht, will ich mich ihm durch Gesichte und Träume kund thun, nicht aber, wie dem Moses, meinem Diener, denn sichtbar (unmittelbar, ἐν εἴδει) rede ich mit ihm, und so wie einer mit seinem Freunde spricht. Du siehst, wie Gesetz und Träume Aeußerungen des Zorns sind. Was aber dem Freund mitgetheilt wird, geht von Mund zu Mund, unmittelbar, und nicht durch Bilder, durch Träume und Gesichte, wie er sich dem Feinde mittheilt. Wenn nun aber auch dir unser Jesus erschien, sich dir zu erkennen gab, und mit dir redete, so hat er, wie zürnend gegen einen Widersacher, deßwegen durch Gesichte und Träume und durch äußere Offenbarungen mit dir gesprochen. Kann aber einer durch eine Vision zur Befähigung für's Lehramt unterrichtet werden? Wenn du sagst, es ist wohl möglich, so sage ich: warum hat denn der Lehrer ein ganzes Jahr mit Wachenden beständig Umgang gepflogen, und wie können diese glauben, daß er auch dir erschienen sey? Wie kann er denn dir erschienen seyn, da du gar nicht übereinstimmend mit seiner Lehre denkst? Bist du wirklich, wenn auch nur Eine Stunde, durch Umgang und Unterricht zum Apostel gebildet worden, so verkündige seine Reden, erkläre, was er sagte und that, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war, denn mir, einem festen Felsen, dem Grundpfeiler der Kirche, hast du dich als Widersacher entgegengestellt. Wärest du nicht ein Widersacher, du hättest mich nicht verläumdet und meine Predigt geschmäht, so daß man mir nicht glaubt, was ich selbst vom Herrn, als ich bei ihm war, gehört habe, wie wenn ich verdammlich wäre, da ich

doch gepriesen zu werden verdiene. Ja vielmehr, wenn du mich verdammlich nennst (Gal. 2, 11.), so klagst du Gott an, der mir Christus geoffenbart hat, du greifst den an, der mich wegen dieser Offenbarung selig pries. Willst du in der That und Wahrheit ein Mitarbeiter an der Sache der Wahrheit werden, so lerne zuvor von uns, wie wir von jenem gelernt haben, und wenn du ein Schüler der Wahrheit geworden bist, werde dann unser Mitarbeiter." So urtheilte man also selbst noch damals, zur Zeit der Abfassung der pseudoclementinischen Homilien, auf judenchristlicher Seite über den apostolischen Beruf des Paulus, und daß wir hierin nicht etwa blos eine extreme häretische Stimme der spätern Zeit vernehmen, bezeugen uns die Briefe des Apostels selbst, in welchen sich uns schon dieselbe Ansicht über ihn zu erkennen gibt. Es kann dieß nur das allgemeine Urtheil der gegnerischen judenchristlichen Partei gewesen seyn. Hatte sich dieses Urtheil schon zur Zeit des Verfassers jener Homilien bei einem Theile der Judenchristen gemildert, ließ man ihn nun auch von dieser Seite, wenigstens neben Petrus, als Apostel gelten, in einer Stellung, in welcher er vor Petrus nichts voraus haben durfte, und selbst seinen Ruhm als Heidenapostel mit ihm theilen mußte, so sehen wir hierin schon das Resultat der Bemühungen, durch welche, wie von der paulinischen Partei überhaupt, so namentlich auch von dem Verfasser der Apostelgeschichte darauf hingewirkt wurde, dem Apostel Paulus wenigstens soweit die Anerkennung seiner apostolischen Würde zu verschaffen. Ohne Concessionen und Accommodationen verschiedener Art von Seiten der paulinischen Partei konnte dieß nicht geschehen. Es mußte vor allem der petrinischen Partei der für ihren Apostel angesprochene Primat mit dem Grundsatz, auf welchem er beruhte, eingeräumt werden. Der Verfasser der Apostelgeschichte mußte sich selbst dazu verstehen, dasselbe Kriterium des apostolischen Berufes, das die Homilien als das einzige aufstellen, in seine Darstellung aufzunehmen. Bei der Erwählung des Apostels Matthias an die Stelle des Verräthers stellt Petrus den Grundsatz auf 1, 21. 22.: *δεῖ ἓν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἐν παντὶ χρόνῳ, ἐν ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας, ἧς ἀνελήφθη ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γενέσθαι σὺν ἡμῖν ἕνα τούτων.* In demselben Sinne sagt Petrus in seiner Rede bei der Bekehrung des Cornelius 10, 41., sie die Apostel seyen die *μάρτυρες προκεχειροτονημένοι*

ὑπὸ τῦ θεῦ, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ (die folgenden Worte μετά το ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν sind offenbar nicht, wie sie auch de Wette nimmt, mit den unmittelbar vorhergehenden, sondern mit ἐμφανῆ γενέσθαι V. 40. zu verbinden). Es geschieht, wie sich nicht verkennen läßt, mit einer gewissen Absichtlichkeit, die auf eine besondere Veranlassung hiezu schließen läßt, daß der Grundsatz, Zeugen des auferstandenen Jesus können nur solche seyn, welche durch das beständige Zusammenleben mit ihm, durch die Gemeinschaft des Aus- und Eingehens bei ihnen, des Essens und Trinkens mit ihm von ihm hiezu selbst bestimmt waren, so ausdrücklich ausgesprochen und hervorgehoben wird. Dadurch scheint nun freilich der Verfasser der Apostelgeschichte selbst ein Kriterium des apostolischen Berufs anzuerkennen, das gegen seinen Apostel geltend gemacht werden konnte. Aber je mehr er hierin die judenchristliche Partei zu ihrem Rechte kommen ließ, desto mehr konnte er auch von ihrer Seite wieder die Geneigtheit erwarten, seinem Apostel das Seinige einzuräumen, und wofern nur dem Apostel Petrus der ausschließliche Primat gesichert blieb, das Zugeständniß von ihnen erlangen, daß es auch noch einen andern Weg der Berufung zum Apostelamt geben könne, durch Erscheinungen und Visionen, wie sie ja auch schon dem Apostel Petrus selbst für einen so wichtigen Zweck, wie die Bekehrung der Heiden war, durch außerordentliche göttliche Veranstaltung zu Theil geworden seyn sollten.

Viertes Kapitel.

Die erste Missionsreise des Apostels.

Ap.Gesch. Kap. 13. 14.

Zwischen die Bekehrung des Apostels und den wirklichen Eintritt in seinen apostolischen Wirkungskreis fällt Einiges, wovon erst später die Rede seyn kann, da die Darstellung der Apostelgeschichte hier von den eigenen Angaben des Apostels sehr abweicht. Im Allgemeinen haben wir diese Zwischenzeit als die Periode seines Lebens uns zu denken, in welcher er den mächtigen Eindruck, welchen er durch seine so schnell erfolgte Bekehrung in sich aufgenommen hatte, zu der Einheit religiöser Ueberzeugungen in sich verarbeitete, welche seitdem die feste Grundlage seines apostolischen Wirkens war. Da uns aus dieser Zwischenzeit,

welche, wie er selbst sagt Gal. 1, 18., mehrere Jahre dauerte, nichts über seine äußere Thätigkeit bekannt ist, so ist um so mehr anzunehmen, daß in ihr sein in sich gekehrter, sich in sich selbst vertiefender Geist sich ganz in das neugewonnene christliche Bewußtseyn hineinlebte. Nach seiner Individualität überhaupt, so wie nach der Art und Weise seiner Bekehrung, die eine so plötzliche und so durchgreifende Umwandlung seines Innern war, läßt es sich nicht anders denken, als daß er nicht erst durch verschiedene vermittelnde Stufen hindurchgieng, sondern, sobald er einmal sich in sich selbst gesammelt und fixirt hatte, mit Einem Male das war, was wir seitdem in ihm erblicken. Sobald es, wie er selbst sagt, Gal. 1, 16., Gott gefallen hatte, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er das Evangelium desselben unter den Heiden verkündige, war seinem Bewußtseyn eine ganz neue Welt aufgegangen, und die ihm eigene Selbstständigkeit bewahrte ihn vor jeder die Reinheit seiner Individualität trübenden Abhängigkeit von Andern. Nur so viel ist gewiß, daß er, so sehr er auch sein ganzes apostolisches Thun und Wirken auf die Unmittelbarkeit seiner apostolischen Berufung gründete, und Alles, was er war, nur durch den ihm erschienenen Christus seyn wollte, nicht unterlassen hatte, Erkundigungen über die Lebensgeschichte Jesu einzuziehen. Wer von Thatsachen der evangelischen Geschichte so bestimmt und so speciell reden kann, wie der Apostel thut, 1. Cor. 11, 23. f. 15, 8. f., kann auch mit dem übrigen Hauptinhalt derselben nicht unbekannt gewesen seyn.

In Antiochien, wo in Folge der schon erwähnten, für die Entwicklungsgeschichte des Christenthums so wichtig gewordenen Ereignisse, noch ehe Paulus dahin kam, eine neue Metropole der christlichen Welt zu entstehen begann *, betrat der Heidenapostel zuerst seine so weit sich

* Als eine Andeutung der Wichtigkeit, welche Antiochien für die Sache des Christenthums erhalten hatte, ist die 11, 26. gemachte Bemerkung zu nehmen, die Jünger seyen in Antiochien zuerst Christianer genannt worden. Dieser Name muß zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte ein im Publicum schon allgemein gangbarer gewesen seyn, was auch die eigentliche Bedeutung von χρηματίζειν ist. Der Name χριστιανοί kommt in den beiden neutestamentlichen Stellen, in welchen er sich noch findet, Ap.Gesch. 26, 18. 1. Petr. 4, 16. nur als eine im Munde der Gegner gebrauchte Bezeichnung vor, wie er auch noch nachher von Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts nicht anders gebraucht wird, die Gegner aber, die ihn den Christen gegeben haben, können nur Heiden gewesen seyn, da Juden den ihnen heiligen Namen χριστός nicht so gebraucht haben würden. Eben der

erstreckende und so erfolgreiche Laufbahn. Mit dem ihm am meisten befreundeten Barnabas unternahm er von da die erste Missionsreise, die zuerst nach Cypern und von da nach den kleinasiatischen Ländern Pamphilien, Pisidien, Lykaonien und den Städten derselben Perge, Antiochien, Ikonium, Lystra und Derbe gerichtet war. Die von Wundern begleiteten Vorträge der beiden Apostel sollen dem Evangelium eine bereitwillige Aufnahme bei den Heiden verschafft, aber ebendeswegen nur einen um so feindseligern Widerstand von Seiten der Juden hervorgerufen haben. In dem ganzen Abschnitt gibt sich die apologetische Tendenz und die schriftstellerische Freiheit des Verfassers der Apostelgeschichte auf eine Weise kund, welche den historischen Inhalt sehr in Frage stellt.

Die Wunder, welche der Apostel auf dieser ersten Missionsreise in Begleitung des Barnabas verrichtet haben soll, tragen sehr deutlich die Merkmale der apologetischen Parallele mit Petrus an sich. Eine der berühmtesten apostolischen Thaten des Petrus war sein Sieg über den Magier Simon. Die Apostelgeschichte läßt den Apostel mit dem Magier in Samarien zusammentreffen, als Petrus daselbst zum erstenmal außerhalb Judäa in seinem apostolischen Beruf auftrat *. Ganz parallel ist hiemit das Zusammentreffen des Apostels Paulus mit dem Magier Elymas in Cypern auf seiner ersten Missionsreise. Die Zurückweisung und Bestrafung des Magiers ist auch bei Paulus der erste bedeutende Act seines auswärtigen apostolischen Wirkens. Der apostolische Scharfblick zeigte sich in beiden Fällen besonders durch die

heidnische Ursprung des Namens veranlaßte den Verfasser, ihn mit der Stadt Antiochien, als dem ersten heidnischen Sitze des Christenthums, in Verbindung zu bringen. Ob er aber auch in Antiochien entstanden ist, kann die lateinische Form zweifelhaft machen. Römische Schriftsteller erwähnen den Namen Christiani zuerst, und zwar auch, wie er hier bezeichnet wird, als einen unter dem Volke gebräuchlichen, Tacitus und Suetonius, aus Veranlassung der neronischen Feuersbrunst und der dabei gegen die Christen verübten Grausamkeiten. Nero, sagt Tacitus Ann. 15, 44. subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus. Vgl. Suet. Nero 16. Schon zur Zeit Nero's also nannte das Volk die verhaßte Secte Christianer. Der Verfasser kann seinen Ursprung auch blos deswegen nach Antiochien verlegt haben, weil er meinte, als heidnischer Name müsse er in der ersten heidnischen Stadt, in welcher es Christen gab, entstanden seyn.

* Man vergl. über den Magier Simon die chr. Gnosis S. 306 f.

augenblickliche Enthüllung der tiefen sittlichen Verkehrtheit, die der Magie in ihrer Berührung mit dem Christenthum zu Grunde lag. Wenn daher gleich der Magier Elymas sich in ein anderes Verhältniß zum Christenthum setzte, als der Magier Simon, so ist doch der Hauptbegriff der gegen ihn gerichteten Strafrede derselbe, wie in der Rede des Petrus Kap. 8. Die Rede 13, 10. f. weist sichtbar zurück auf 8, 21. f. Der Hauptsatz 8, 21.: *ἡ γὰρ καρδία σȣ ȣ̓κ ἔστιν εὐϑεῖα ἐνώπιον ϑεȣ̃*, ist 13, 8. f. weiter ausgeführt, weswegen der Magier als ein *ζητῶν διαστρέψαι ἀπὸ τῆς πίστεως, πλήρης παντὸς δόλȣ καὶ πάσης ῥαδιȣργίας, διαστρέφων τὰς ὁδȣ̀ς κυρίȣ τὰς εὐϑείας*, geschildert wird. Wie solche Nachbildungen die fehlende Originalität gewöhnlich durch Steigerung zu ersetzen suchen, so ist dieß auch hier der Fall. Es zeigt sich dieß schon dadurch, daß der Magier Elymas nicht wie der Magier Simon auf unlauterem Wege in die christliche Gemeinschaft sich eindrängte, sondern sich in directe Opposition zum Christenthum setzte, weswegen auch die an ihn gerichtete Strafrede noch stärkere Ausdrücke enthält, als die gegen Simon (wie besonders V. 10.: *υἱὲ διαβόλȣ*). Vorzüglich aber gibt sich die steigernde Nachbildung darin kund, daß, während gegen Simon keine Strafe ausgesprochen, er sogar aufgefordert wird, Gott um Vergebung seiner Sünde zu bitten, bei Elymas dagegen sogleich ein Strafwunder eintritt. Dieses selbst aber ist nichts anders als eine bildliche Versinnlichung desselben Hauptbegriffs, durch welchen der Magier, oder das Wesen der Magie, characterisirt wird. Wie die Magie im Gegensatz gegen die wahre Religion die unwahre, verkehrte, irrige ist, und darum auch die im Dunkel umhertappende, mit Finsterniß bedeckte, blinde und nichtssehende, so ist dieß in der über den Magier verhängten Strafe symbolisirt (*παραχρῆμα δὲ ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀχλὺς καὶ σκότος καὶ περιάγων ἐζήτει χειραγωγȣ́ς*. V. 11.). Wie klar ist hier die nachbildende Hand, da alle diese Züge nur die weitere Ausführung der *ȣ̓κ εὐϑεῖα καρδία* 8, 21. sind? Eben dieser erste bedeutende apostolische Act des Paulus ist auch deswegen bemerkenswerth, weil nun seit demselben die Apostelgeschichte statt des noch beibehaltenen Namens Saulus ihm seinen eigentlichen Apostelnamen Paulus gibt, und ihn nun auch gewöhnlich nicht nach, sondern vor Barnabas nennt. Daß dieser Wechsel der Namen gerade an dieser Stelle eine Beziehung auf den vom Apostel Paulus bekehrten römischen Proconsul Sergius Paulus habe,

läßt sich nicht wohl bezweifeln und ebendeswegen auch die Erklärung des Hieronymus: apostolus a primo ecclesiae spolio, Proconsule Sergio Paulo, victoriae suae trophaea retulit, erexitque vexillum, ut Paulus ex Saulo vocaretur, nicht verwerfen, nur ist die Errichtuug dieser Trophäen nicht dem Apostel selbst zuzuschreiben, sondern blos der Sage, welche die vom Apostel irgendwie vorgenommene Namensänderung an einen bedeutenden Act seines apostolischen Lebens anknüpfen wollte. Wodurch hätte sich der Heidenapostel sogleich in seinem volleren Glanze zeigen können, als durch die Bekehrung eines römischen Proconsuls? Auf die Bekehrung eines Römers aber wies ja die römische Namensform hin. Die Bekehrung eines römischen Proconsuls sollte also die bedeutende That gewesen seyn, durch welche der Apostel die Bedeutung des Namens, welchen er als Heidenapostel führte, auf eine so denkwürdige Weise bewährte. Der heidnische Name Paulus ist der eigentlich bezeichnende für den Heidenapostel. So erhalten wir, wenn wir die Sage von dieser Namengebung von dieser Seite auffassen, zugleich eine Parallele zu der ächt apostolischen That des Apostels Petrus, Matth. 16, 16. Wie damals Petrus durch sein felsenfestes Bekenntniß von Jesus als Christus und dem Sohn Gottes die wahre Bedeutung seines Namens beurkundete, nicht mehr Simon, sondern Petrus genannt zu werden verdiente, so war bei Paulus der gleiche Fall, als er durch den von ihm bekehrten Römer Paulus ein Denkmal seines Namens stiftete und ein öffentliches Zeugniß davon gab, mit welchem Recht er als Heidenapostel diesen Namen zu führen verdiene. Nur wäre die Bekehrung auch eines so vornehmen Römers noch keine hinlänglich energische That gewesen, um diesen Moment im Leben des Apostels besonders zu fixiren: er mußte erst durch einen dabei zu überwindenden Widerstand, den Kampf des wahren göttlichen Glaubens mit dem falschen, magischen, dämonischen, inhaltsreicher und bedeutender werden. Deswegen ist der Moment, mit welchem der Name Paulus seine Bedeutung erhält, der Moment der den Magier niederwerfenden Anrede. *Σαῦλος δὲ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίȣ, καὶ ἀτενίσας εἰς αὐτὸν εἶπε* u. s. w. V. 9. f. So sind zwei verschiedene Momente aus dem Leben des Petrus in Einem Act vereinigt, da Paulus in dem ersten bedeutenden apostolischen Act nur als Heidenapostel auftreten konnte.

Man setzt gewöhnlich in die historische Glaubwürdigkeit solcher

Erzählungen, wie die von den beiden Magiern der Apostelgeschichte Kap. 8. u. 13. sind, auch deswegen keinen Zweifel, weil Theurgen und Goëten eine sehr gewöhnliche Erscheinung jener Zeit gewesen seyen, und besonders auch bei Männern von den ersten Ständen leichten Eingang gefunden haben. Es ist dieß allerdings nicht zu läugnen, und wir sehen ein Beispiel dieser Art namentlich an dem von Josephus (Antiq. 20, 7.) erwähnten Magier Simon aus Cypern, welcher bei dem römischen Procurator von Judäa, Felix, sehr viel galt; je gewöhnlicher aber gewisse Zeiterscheinungen sind, desto natürlicher ist auch, daß die Sage oder Dichtung von ihnen ihren Stoff entlehnt. Aus diesem Grunde sollte man sich für den Zweck, dadurch die Wahrheit der Erzählungen der Apostelgeschichte zu beweisen, auch nicht auf den lucianischen Alexander von Abonoteichos berufen, nach dessen Weissagungen gerade die angesehensten Männer Roms am begierigsten geforscht haben, und dessen eifriger Anhänger besonders der angesehene römische Staatsmann Rutilianus gewesen sey *, da klar ist, daß Lucian in diesem Betrüger keine historische Person schildern, sondern nur ein Sittengemälde seiner Zeit geben wollte. Daß die Apostelgeschichte dem Magier den Namen Barjesus gibt und von ihm sagt, er sey ein jüdischer Pseudoprophet gewesen, beweist gleichfalls nichts für die Wahrheit der Erzählung: als Jude eignete er sich nur um so mehr dazu, dem Apostel Paulus auf diese Weise als Widersacher gegenübergestellt zu werden. Was aber die Bekehrung des römischen Proconsuls betrifft, so möchte auch diese an sich schon einen sehr geringen Grad von Wahrscheinlichkeit haben. Die Apostelgeschichte selbst läßt sich nicht näher darauf ein, sie sagt nur, ohne einer Taufe Erwähnung zu thun, er habe geglaubt, und zwar in Folge des an dem Magier geschehenen Wunders, mit dessen Realität es sich so verhält, wie schon gezeigt ist. Und was soll man sich überhaupt unter einer Bekehrung denken, für welche bei denen, in deren Classe ein römischer Proconsul gehörte, und in einem Falle, wie der hier erzählte ist, sowohl jeder tiefere Anknüpfungspunkt, als auch jede äußere Bürgschaft dafür fehlte, daß der etwa erhaltene Eindruck von einer andern als blos augenblicklichen Wirkung seyn werde? Können solche Nebenumstände in keinem Falle als Bestätigung der Wahrheit der Erzählung überhaupt angesehen werden, so kommt es immer wieder auf den allgemeinen Gesichtspunkt an,

* Neander, Gesch. der Pfl. S. 148.

unter welchen solche Erzählungen, nach der ganzen Beschaffenheit der historischen Darstellung, deren Bestandtheile sie sind, gestellt werden müssen.

Ein zweites Wunder soll der Apostel Paulus auf derselben Missionsreise zu Lystra in Lykaonien an einem von Geburt an lahmen Menschen verrichtet haben, 14, 8. f. Auch dieses Wunder stellt sich sogleich als Seitenstück zu einem petrinischen dar, zu dem 3, 1. f. erzählten. Hier, wie dort, ist es ein χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτȣ͂, 3, 2. 14, 8. Das Verhältniß, in das sich der Wunderthäter zum Lahmen setzt, wird in beiden Stellen durch das Wort ἀτενίζειν bezeichnet (ἀτενίσας αὐτῷ — εἶπε [Παῦλος] 14, 9. ἀτενίσας Πέτρος εἰς αὐτὸν — εἶπε. 3, 4.) und das erfolgende Wunder selbst wird beidemal mit denselben Worten beschrieben: ἥλλετο καὶ περιεπάτει, 14, 10. ἐξαλλόμενος ἔστη καὶ περιεπάτει 3, 8. Nur hat die erstere Erzählung, da der Lahme auch als Bettler bezeichnet ist, einige weiter damit zusammenhängende Züge, die zweite dagegen hebt des Lahmen πίστις τȣ͂ σωθῆναι hervor. Man wird nun sagen, diese Gleichförmigkeit der beiden Erzählungen sey ganz natürlich, da auch das vorgefallene Wunder selbst ganz dasselbe sey. Wäre nur nicht in beiden Stellen ein besonderes Interesse sichtbar, gerade ein solches Wunder zu haben, das so ganz geeignet war, großes Aufsehen zu erregen, und den Apostel recht absichtlich als Wunderthäter bezeichnen soll. Dazu paßte am besten ein von Geburt an Lahmer, welchen man noch nie gehen gesehen hatte, der aber jetzt mit Einem Male auf seine Füße sprang, und umherspringend und umhergehend das an ihm geschehene Wunder auf diese Weise selbst unter dem ganzen Volke zur Schau trug. Wie dieser Zug 3, 8. recht absichtlich ausgemalt ist, so mischt sich auch 14, 10. der Geheilte mit demselben Erfolg unter die Volksmenge (ἥλλετο καὶ περιεπάτει, οἱ δὲ ὄχλοι ἰδόντες u. s. w.) *. Der

* Neander hat seinem auch hier blos referirenden und übersetzenden Texte die Bemerkung beifügen zu müssen geglaubt (S. 154): „Dieß (daß der Lahme auf das bloße Wort des Apostels aufstund und wandelte) zu glauben, wird sich freilich nur der gedrungen fühlen, wer die neuen göttlichen Lebenskräfte anerkennt, welche durch Christus in die Menschheit eingetreten sind. Aber überhaupt wer nur in keiner mechanischen Naturansicht befangen ist, wer die Macht des Geistes über die Natur, wer einen verborgenen dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib anerkennt, sollte es wenigstens nicht so unglaublich finden, daß der unmittelbare Eindruck einer auf das ganze innere Wesen des Menschen einwirkenden göttlichen Kraft Ergebnisse

leitende Gedanke des Geschichtsschreibers ist: auch Paulus hat ebenso große und staunenswerthe Wunder vollbracht, wie Petrus, auch er

von ganz anderer Art hervorbringen konnte, als die aus dem Bereich der gewöhnlichen Naturkräfte genommenen Heilmittel." Ich halte es in einer historisch-kritischen Untersuchung der Wundererzählungen der Apostelgeschichte ganz für überflüssig, in die allgemeine dogmatische Frage, ob Wunder überhaupt möglich sind, einzugehen, da es sich bei einer solchen Untersuchung nicht um die Möglichkeit, sondern nur um die Erkennbarkeit der Wunder handelt, unter welchen Begriff alle Fragen gehören, mit welchen sich die Kritik zu beschäftigen hat. Wenn aber Andere mit Umgehung jeder kritischen Frage, die sie als Historiker zu untersuchen hätten, für ihre Gewohnheit, jedem Wunder, das einmal in irgend einer Schrift des N. T. erzählt ist, unbedingten Glauben zu schenken, eine Wundertheorie zu Hülfe nehmen zu müssen glauben, und zur Rechtfertigung derselben nichts Besseres vorzubringen wissen, als die Beschuldigung, daß es allen denen, welche nicht derselben Wunderansicht huldigen, an der rechten Ansicht vom Christenthum und von der Natur fehle, so mögen sie es sich auch gefallen lassen, wenn eine solche Beschuldigung zurückgewiesen wird. Da sie die Stelle positiver Gründe vertreten soll, so ist schon hieraus zu sehen, wie schwach diese seyn müssen. Der Beschuldigung, daß wer ein Wunder der Apostelgeschichte, wie das fragliche, nicht glaubt, auch die durch Christus in die Menschheit eingetretenen göttlichen Lebenskräfte nicht anerkennt, liegt eine sehr unwürdige Ansicht vom Christenthum zu Grunde, da hieraus folgen müßte, daß Wunder so wesentlich zum Christenthum gehören, daß überall, wo das Christenthum nicht von Wundern begleitet ist, dasselbe auch seine göttlichen Lebenskräfte nicht äußert. Da nun bekanntlich keine Wunder mehr geschehen, wenigstens keine derselben Art, wie diejenigen, von welchen hier die Rede ist, wenn man nicht etwa die Wunder der Legenden des Mittelalters und der neueren Missionsberichte dafür halten will, und somit auch jedem, der nicht denselben Glauben theilt, die Anerkennung des göttlichen Lebensprincips des Christenthums abspricht, so müßte das Christenthum längst in sich erstorben seyn. So sey man demnach so billig zuzugestehen, daß es auch abgesehen von den Wundern göttliche Lebenskräfte des Christenthums gibt, die man vollkommen anerkennen kann, wenn man auch nicht jedes im N. T. erzählte Wunder deswegen für ein wirkliches Wunder hält, weil der Buchstabe der Erzählung so lautet. Was den Vorwurf der mechanischen Naturansicht betrifft, so ist die mechanische Naturansicht diejenige, welche statt eines lebendigen Naturorganismus ein rein äußerliches Verhältniß von Ursache und Wirkung annimmt, und die Natur als eine Maschine betrachtet, die durch einen von Zeit zu Zeit von außen gegebenen Stoß in Bewegung gesetzt wird. Dieß ist aber gerade die der Wundertheorie zu Grunde liegende Naturansicht, da jedes Wunder nur als eine aus natürlichen Ursachen nicht weiter erklärbare Unterbrechung des natürlichen, durch ein immanentes Gesetz bedingten Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, in Folge einer von außen stoßweise einwirkenden Causalität, gedacht werden kann, wofern man sich nicht unter dem Begriff

machte durch seine ganze Erscheinung einen Eindruck auf die Heiden, der nicht mächtiger und ergreifender hätte seyn können. In diesem

des Wunders etwas ebenso Willkürliches denken will, als unter dem Begriff der mechanischen Naturansicht. Was mit der Macht des Geistes über die Natur und mit dem verborgenen Zusammenhang zwischen Seele und Leib zur Rechtfertigung des Wunderglaubens gesagt werden soll, ist nicht einzusehen. Was Schleiermacher in dem bekannten Satze seiner Glaubenslehre zunächst in Beziehung auf die göttliche Allmacht gesagt hat, daß wir über die Meinung hinaus seyen, als ob die göttliche Allmacht sich größer zeigte in der Unterbrechung des Naturzusammenhangs, als in dem geordneten Verlauf desselben, gilt auf dieselbe Weise auch von der Macht des Geistes über die Natur. Der Geist zeigt seine Macht über die Natur nicht durch Unterbrechung und Zerreißung des Naturzusammenhangs, sondern, da sein Wesen Gesetzmäßigkeit ist, dadurch, daß er das immanente Gesetz desselben ist. Wie jedoch aus dem Folgenden in der obigen Stelle zu sehen ist, scheint an die Macht des Geistes über die Natur und den verborgenen dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib in der Absicht erinnert zu werden, um das Wunder theilweise wieder zu naturalisiren. Ein Wunder, wie das fragliche ist, die Heilung eines von Geburt Lahmen durch ein bloßes Wort, soll dadurch glaublicher werden, daß man sich zuerst die Einwirkung einer göttlichen Kraft auf das ganze innere Wesen des Menschen denkt, und dann die Heilung selbst als Ergebniß des unmittelbaren Eindrucks dieser Einwirkung, so daß die Heilung nach dem zwar verborgenen, aber natürlichen dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib erfolgt. Das Wunder soll also psychologisch erklärt werden, es erfolgt gemäß dem dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib, die die Heilung bewirkende Kraft wirkt durch die Vermittlung der nach ihren Gesetzen auf den Leib wirkenden Seele. Wie wirkt aber die göttliche Kraft selbst auf die Seele ein, auf natürliche oder übernatürliche Weise? Wirkt sie auf natürliche Weise, so fällt das Wunder ganz hinweg, und es wäre dann zu erklären, warum die erfolgte Heilung demungeachtet als ein Wunder dargestellt wird. Wirkt sie aber auf übernatürliche Weise ein, so bleibt das Wunder, und man sieht nicht, was dadurch gewonnen werden soll, daß es zum Schein auch wieder naturalisirt wird. Wo ein Wunder angenommen wird, muß auch, wenn man nicht mit leeren Worten spielen will, eine Unterbrechung und Zerreißung des Naturzusammenhangs angenommen werden, wird aber eine solche angenommen, so ist es völlig gleichgültig, ob sie auf diesem oder jenem Punkte angenommen wird, und völlig zwecklos, diese Unterbrechung des Naturzusammenhangs dadurch verhüllen zu wollen, daß man dazwischen hinein auch wieder von dem verborgenen dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib spricht, und die Meinung erweckt, man nehme es gleichwohl mit der Unterbrechung des Naturzusammenhangs nicht so leicht, als es wirklich der Fall ist. Scheut man sich nicht, Wunder auf Wunder zu häufen, so scheue man sich auch nicht, ohne Ziererei und Zweideutigkeit zu gestehen, daß man stets bereit ist, auf jedem beliebigen Punkt den Faden des Naturzusammenhangs zu zerreißen.

Gedanken schließt sich auch die weitere Erzählung sehr genau an die vorangehende an. In Folge des Wunders wurden Paulus und Barnabas von dem erstaunten Volke für Götter gehalten, die in Menschengestalt vom Himmel auf die Erde herabgestiegen seyen, den Paulus nannte man Hermes, den Barnabas Zeus, und schon wurden in diesem Wahne von dem Priester des Zeus in Lystra Anstalten zu einem feierlichen Opfer für die beiden vermeintlichen Götter gemacht, als die beiden Apostel, die aus Unkunde der Sprache nicht sogleich merkten, was vorgieng, noch zur rechten Zeit die Sache erfuhren, um mit größter Mühe die entsetzliche, schon so weit gekommene That zu verhindern. Gewiß hat die Sache, schon im Allgemeinen betrachtet, etwas höchst Seltsames und Abenteuerliches, und man kann nicht umhin zu fragen, warum von den vielen Wundern, die die Apostel verrichtet haben sollen, gerade nur dieses etwas so Auffallendes zur Folge gehabt haben soll, warum sich diese Vergötterungsscene gerade in Lystra ereignen mußte, warum das Volk hier gerade von einem Extreme zum anderen so schnell übersprang, daß es denselben Apostel, welchem es kaum noch als einem Gott opfern wollte, unmittelbar darauf, wegen der Einflüsterungen einiger Juden aus Antiochien und Ikonium, mit Steinen aus der Stadt verjagte, und als todt liegen ließ. Was man darüber zu sagen weiß, beschränkt sich auf die Bemerkungen Olshausens, „die Heiden haben Paulus und Barnabas für Merkur und Jupiter gehalten, wie diese Götter einst Philemon und Baucis, die alten Bewohner eben dieser Gegenden, besucht haben sollen. Interessant sey diese Begebenheit namentlich insofern, als sie zeige, daß der Glaube an die alte Götterlehre doch noch fester im Volksleben gewurzelt habe, als man zu glauben geneigt seyn sollte, wobei freilich nicht zu übersehen sey, daß dieses Ereigniß in einem entlegenen Städtchen stattgehabt habe, wohin die philosophische Aufklärung des Zeitalters des

Vielleicht überzeugt man sich dann auch, daß der Wunderglaube wenigstens auf bessere Gründe gebaut werden muß, als die hier gebrauchten sind, und daß es doch nicht so überflüssig seyn möchte, in jedem einzelnen Falle vor allem zu fragen, ob man durch die ganze Beschaffenheit einer Wundererzählung zur Annahme eines wirklichen Wunders, ich sage nicht, genöthigt, sondern berechtigt ist. So aber, wie solche Dinge gewöhnlich behandelt werden, kann es keine große Aufgabe seyn, mit denselben Schlagwörtern „neue göttliche Lebenskräfte, mechanische Naturansicht, Macht des Geistes über die Natur, verborgener dynamischer Zusammenhang zwischen Seele und Leib" jedes noch so legendenartige Wunder mit gleichem Schein zu vertheidigen.

Augustus noch nicht gedrungen sey." Wenn man sich aber auf die Sage von Philemon und Baucis beruft, welches Recht hat man zu der Voraussetzung, daß nicht blos die griechischen und römischen Dichter, welche diese Sage erzählten, sie nach Phrygien und in die benachbarten Länder (welche Localität man überhaupt gern zum Schauplatz uralter mythischer Begebenheiten dieser Art machte) verlegt, sondern die Bewohner jener Gegenden selbst sie für eine einheimische Sage gehalten und den ihr zu Grunde liegenden religiösen Glauben wirklich noch gehegt haben? Auch ist doch unstreitig zwischen dem „aus der Tiefe der menschlichen Brust, aus dem unläugbaren Gefühl von dem Zusammenhang des Menschengeschlechts mit Gott hervorgehenden, von alten Zeiten her unter den Heiden verbreiteten Glauben, daß Götter in Menschengestalt herabkommen, um Wohlthaten unter den Menschen auszuspenden," wovon Neander sehr pathetisch spricht, einem Glauben, wie wir ihn bei Homer ausgesprochen finden, und einem Factum, wie das hier erzählte seyn soll, ein sehr großer Unterschied, und noch weniger läßt sich begreifen, wie dieser Glaube nach Neanders Behauptung durch die damals vorhandene religiöse Gährung noch mehr befördert worden seyn soll. Die religiöse Gährung regt eher Zweifel und Unglauben an, und wenn auch das damalige Zeitalter neben seinem Unglauben zugleich dem Glauben an eine unmittelbare Verbindung mit der höhern übersinnlichen Welt sehr ergeben war, so war es doch keineswegs der kindliche Glaube der homerischen Welt, welchen man damals noch hegte, oder zu welchem man wieder zurückkehrte, sondern es sollte nur eine auf den Glauben an die Macht der Dämonen sich stützende Magie die Vermittlerin der sinnlichen und übersinnlichen Welt seyn, weswegen man es weit natürlicher finden müßte, wenn das über die Wunderthäter erstaunte Volk in ihnen nicht eine homerische Göttererscheinung, sondern nur Magier und Theurgen gesehen hätte. Es läßt sich dieß durch ein sehr nahe liegendes Beispiel erläutern. Derselben Localität, in welche die Sage das fromme Ehepaar Philemon und Baucis versetzt, gehörte Apollonius von Tyana an *, der bekannte Wahrsager und Wunderthäter. Nach seinem Biographen Philostratus sollen ihn

* Ovid sagt Metam. 8, 719. nachdem er die Verwandlung des alten Ehepaars in zwei in einander verschlungene Bäume beschrieben hat:

Ostendit adhuc Tyaneus illic
Incola de gemina vicinos arbore truncos.

zwar allerdings die Einwohner des Landes, in welchem er geboren war, für einen Sohn des Zeus gehalten haben, aber es gehört auch dieß nur der ausschmückenden Darstellung des Philostratus an, und das Wahre ist, daß er ursprünglich auch in der Meinung des Volks für nichts anders galt, als für einen Magier. Daß wir also hier ganz den Glauben an die Göttererscheinungen der homerischen und vorhomerischen Zeit als einen noch damals vorhandenen voraussetzen müssen, kann der historischen Glaubwürdigkeit dieser Erzählung nicht sehr zur Empfehlung gereichen. Unstreitig wird man durch dieselbe an die alten Sagen von Göttererscheinungen, wie sie namentlich die Sage von Philemon und Baucis beschreibt, erinnert, aber die Kritik hat, statt solche Sagen als eine Bestätigung der historischen Wahrheit des hier erzählten Factums zu nehmen, die Sache vielmehr umzukehren und zu fragen, ob nicht das vorgebliche Factum selbst nur als eine Nachbildung jener alten mythischen Begebenheiten anzusehen ist? Die apologetische Parallelisirung der beiden Apostel gibt auch hier den einfachen Schlüssel zur Erklärung eines angeblichen Factums, das um so unglaublicher ist, da auch das Wunder, auf dessen Realität es beruht, nicht minder unglaublich ist. Zur Auszeichnung der ältern Apostel und des Petrus insbesondere gehört nach der Darstellung der Apostelgeschichte auch dieß, daß sie als übermenschliche Wesen mit einer wahrhaft religiösen Ehrfurcht von dem Volke verehrt worden seyn sollen. So werden die sämmtlichen Apostel geschildert, 5, 11. f. Ganz besonders aber stellt der Verfasser der Apostelgeschichte den Petrus einem Heiden gegenüber in diesem Lichte einer höhern übermenschlichen Erscheinung dar, wenn Cornelius, als Petrus in sein Haus eintrat, mit religiösem Respect zu den Füßen des Apostels niederfällt (πεσὼν ἐπὶ τὲς πόδας προσεκύνησεν, 10, 25.) und Petrus ihn mit den Worten aufstehen heißt: ἀνάστηθι, κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι. Ganz in demselben Sinne sagen ja auch die beiden Apostel zu den sie als Götter verehrenden Heiden in Lystra: ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι. Wollte der Verfasser der Apostelgeschichte auch seinem Apostel Paulus dieselbe Ehre einer übermenschlichen, von dem hohen Eindruck seiner Würde zeugenden Verherrlichung zu Theil werden lassen, wo bot sich ihm hiezu eine bessere Gelegenheit dar, als unter den Bewohnern eines Landes, in welchem man der Sage nach seit alter Zeit den Glauben hegte, daß Götter in menschlicher Gestalt

erscheinen, und unter den Menschen umhergehen, bis sie von den über ihre Wunder erstaunten Menschen als Götter erkannt und verehrt werden *?

Gewähren uns aber vielleicht die Reden und Lehrvorträge, welche der Apostel auf seiner ersten Missionsreise gehalten hat, ein treueres Bild seiner apostolischen Wirksamkeit? Dieß sollte man mit Recht erwarten. Je selbstständiger der Apostel seine Bahn betrat, desto mehr sollte man auch nur ihn selbst aus seinen Worten vernehmen, je frischer er zu dem ihm aufgetragenen Werke schritt, desto frischer sollte auch der paulinische Geist in seinen Reden wehen. Auch in dieser Hinsicht sieht man sich in seiner Erwartung getäuscht. Wie wenig trägt der ausführliche Vortrag, mit welchem der Apostel zum erstenmal in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien auftrat 13, 16—41., einen paulinischen Charakter an sich, wie auffallend ist dagegen das Abhängigkeitsverhältniß, in welchem er zu den im vorangehenden Theil der Apostelgeschichte enthaltenen Reden steht? Die Rede nimmt in ihrem ersten Theil einen ganz historischen Gang. Sie beginnt mit der Aufzählung der Wohlthaten, welche Gott den Israeliten von der ältesten Zeit an erwiesen habe, dadurch, daß er ihre Väter sich erwählt, ihre Nachkommen in Aegypten zu einem ansehnlichen Volke herangebildet, es mit seiner Wundermacht aus Aegypten ausgeführt, durch die Wüste begleitet und ihm das Land Kanaan zum eigenen Besitz verliehen, und in der Folge vorzüglich dadurch, daß er ihm David, den Mann seines Wohlgefallens, zum Könige geschenkt habe. Eine gleiche Uebersicht über die Wohlthaten und Führungen Gottes seit der Zeit der Patriarchen gibt die Rede des Stephanus Kap. 7., nur stellt diese Rede sie sogleich unter einen andern Gesichtspunkt und führt daher auch weiter aus, was hier kurz zusammengefaßt ist. Als Hauptpunkte treten in beiden Reden hervor die Zeit der Patriarchen, die Periode des in Aegypten werdenden Volks (man vergl. besonders 13, 17. *τὸν λαὸν ὕψωσε* mit 7, 17. *ηὔξησεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη ἐν Αἰγύπτῳ*) und der König Da-

* Daß gerade dieselben zwei Götter, welche nach der Sage von Philemon und Baucis in jener Gegend erschienen seyn sollten, Zeus und Hermes (**Jupiter huc specie mortali, cumque parente Venit Altantiades positis caducifer alis. Ov. Met. 8, 626.**), auch hier auftreten, scheint darauf hinzuweisen, daß dem Verfasser diese oder eine andere ganz gleichlautende Sage hier vorschwebte. Auch damals war die Erscheinung jener Götter von Wundern begleitet, die Staunen erregten. S. a. a. O. 679. f.

vid. Der nächste Haupttheil der Rede V. 23—31. harmonirt am meisten mit den beiden Reden des Apostels Petrus 10, 37—41. (der Täufer Johannes ist auch hier besonders hervorgehoben), und 3, 13—17. (man vergl. besonders *οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τοῦτον ἀγνοήσαντες* u. s. w. 13, 27. und *κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν* 3, 17. *Ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν—οἵτινες νῦν εἰσι μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαὸν* 13, 31. und *ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, οὗ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν* 3, 15.). Der folgende Abschnitt V. 32--37. schließt sich besonders an die Rede des Petrus 2, 27. f. an, wo aus derselben Psalmstelle (Ps. 16, 10.) die auch hier die Hauptstelle ist, ganz auf dieselbe Weise argumentirt wird. Für das, was am Schlusse noch folgt: *διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ. Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται*, V. 38. 39., läßt sich allerdings keine Parallele aus dem Frühern anführen, müssen aber diese Schlußworte nicht den Eindruck machen, der Schriftsteller habe, nachdem er den Apostel Paulus lange genug petrinisch hatte reden lassen, es selbst gefühlt, daß er nun doch auch noch etwas specifisch Paulinisches hinzusetzen müsse? Sollte aus der paulinischen Rechtfertigungslehre, wie sie in den Briefen des Apostels entwickelt ist, der allgemeinste Gedanke abstrahirt werden, so konnte dieß am schicklichsten auf diese Weise geschehen. Wie äußerlich ist aber eben deßwegen das Verhältniß, in welchem diese Lehre zu dem übrigen Inhalt der Rede steht, wie unmotivirt steht ein so wichtiger, hier zum erstenmal zur Sprache gebrachter Satz noch am Schlusse? Einen ähnlichen Eindruck scheint dieser Theil der Rede auf Olshausen gemacht zu haben, da derselbe zu V. 37. f. bemerkt: „Auffallend scheint für das christliche Bewußtseyn der spätern Kirche, daß hier der Apostel Paulus, wie in den Reden der ersten Hälfte der Apostelgeschichte auch Petrus, allein Nachdruck legt auf die Auferstehung, nicht auf den Tod des Herrn. Ja, hier knüpft Paulus, wie es scheint, die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* an die Auferstehung, da er doch in seinen Briefen den Tod Christi als die Quelle der Sündenvergebung auffaßt. Die Lehrweise der Apostel wird sich aber in dieser Hinsicht vollkommen begreifen lassen, wenn man erwägt, daß sie in den Missionsreden, durch welche erst die Menschen von der Messianität Christi überzeugt werden sollten, es ja nicht darauf anlegen konnten, den Inhalt des Evangeliums näher zu entwickeln, es galt

vielmehr erst die Ueberzeugung von der Messianität Jesu zu begründen. Der Tod Christi aber war ein Anstoß gebendes Moment, dasselbe mußte daher in den Hintergrund treten, die Auferstehung dagegen enthielt die eigentliche Beweiskraft, von dieser war deßhalb vorherrschend die Rede." Will man das Auffallende an dieser Rede aus der Rücksicht auf den Anstoß erklären, welchen die Juden am Tode Jesu nahmen, so ist zu bedenken, daß dieser Anstoß nie vermieden werden konnte, da keine Rede dieser Art es umgehen konnte, vom Tode Jesu zu reden; nicht darauf also konnte es ankommen, den Tod Jesu in den Hintergrund treten zu lassen (wie er ja auch in dieser Rede keineswegs in den Hintergrund gestellt ist V. 27—29.), sondern nur darauf, ihn in ein solches Verhältniß zur evangelischen Heilslehre zu setzen, daß er als ein nothwendiges Moment derselben erschien. Dieß konnte nun auf doppelte Weise geschehen, entweder so, daß man vom Tode Jesu nur sprach, um ein um so größeres Gewicht auf die Auferstehung zu legen, oder so, daß man den Tod, freilich immer unter Voraussetzung der Auferstehung, als die Ursache der Sündenvergebung betrachtete. Das Erstere ist der Gang der petrinischen Reden, das Andere die eigentlich paulinische Auffassungsweise. Faßt man nun aber das Eigene dieser Rede so auf, daß man sagt, es sey in ihr nicht sowohl von dem Tode, als von der Auferstehung die Rede, so ist hiemit nichts erklärt, da man nicht einsieht, warum nicht auch von der Sündenvergebung durch den Tod Jesu die Rede ist, und warum nicht auch dieß zur Begründung der Ueberzeugung von der Messianität Jesu dienen konnte, sondern es ist damit nur das, was erklärt werden soll, auf andere Weise wieder ausgesprochen, daß nämlich die Rede nicht sowohl ein paulinisches, als vielmehr ein petrinisches Gepräge an sich trägt. Dieses Gepräge hat sie aber nicht blos in der von Olshausen hervorgehobenen Stelle, sondern auch schon in dem Vorhergehenden, und wenn nun auch V. 38. und 39. die eigenthümliche paulinische Hauptidee von der Unfähigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung noch ausgesprochen wird, so wird doch dadurch keineswegs, wie Olshausen meint, die Aechtheit der Rede auf's Festeste verbürgt, sondern die Art und Weise, wie dieß geschieht, dient, wie schon bemerkt ist, nur dazu, sie um so zweifelhafter zu machen. Aus allem diesem ergibt sich daher, daß wir auch hier über den Standpunkt des Schriftstellers nicht hinauskommen können, nur auf dem Standpunkt des Schriftstellers

war es möglich, eine die frühern Reden der Apostelgeschichte auf diese Weise recapitulirende zu geben und den Apostel Paulus einen im Ganzen durchaus petrinischen Vortrag halten zu lassen, so daß der paulinische Schluß eigentlich nur dazu bestimmt zu seyn scheint, dem Leser wieder zu sagen, was er allerdings vergessen haben könnte, daß es gleichwohl nicht Petrus, sondern Paulus ist, welcher so gesprochen habe. Auch die in den Schlußworten enthaltene Drohung ist mit sichtbarer Beziehung auf das im Folgenden Erzählte hinzugefügt, mit Rücksicht auf den Erfolg, welchen die Rede gehabt haben soll, daß nämlich das Evangelium ungeachtet dieser Rede von den Juden in Antiochien auf's Entschiedenste und mit dem größten Hasse gegen den Apostel verworfen wurde V. 45. f. Was nachher wirklich geschah, ist also schon hier von dem Redner vorausgesehen, so wenig man auch nach V. 42. eine solche Wendung der Sache hätte vermuthen sollen. Eine Rede, die die Fugen, in welchen ihre einzelnen Bestandtheile zusammengesetzt sind, so deutlich verräth, kann doch wohl auf paulinische Originalität keinen großen Anspruch machen. Was bleibt uns demnach Sicheres über diese erste Missionsreise des Apostels, auf welcher schon an mehreren Orten christliche Gemeinden gestiftet und organisirt worden seyn sollen? Die Geschichte gibt keine weitere Kunde über die Gemeinden der hier genannten Orte, und welcher Bedenklichkeit selbst der Grundsatz unterliegt, welchen der Apostel der Apostelgeschichte zufolge damals zuerst befolgt haben soll, das Evangelium erst dann den Heiden zu predigen, nachdem es die Juden in Folge der ihnen geschehenen Verkündigung verworfen hatten, wird sich später zeigen.

Fünftes Kapitel.

Die Verhandlungen zwischen dem Apostel Paulus und den ältern Aposteln zu Jerusalem.

Ap.Gesch. 15. Gal. 2.

Wir kommen nun erst auf einen Punkt, auf welchem, da wir hier mit der Darstellung der Apostelgeschichte, zu welcher sich die historische Kritik großentheils nur negativ verhalten kann, das historische Zeugniß des Apostels selbst zusammenhalten können, sich auch positive Ergebnisse gewinnen lassen. Aber auch sie können nur durch eine Kritik

gewonnen werden, welche nach andern Grundsätzen verfährt, als die gewöhnlichen sind. Die beiden ersten Kapitel des Briefs an die Galater sind für unsere Kenntniß des wahren Standpunktes des Apostels und seines Verhältnisses zu den ältern Aposteln eine historische Urkunde von der größten Wichtigkeit. Soll sie aber gleichwohl für die Wahrheit der Geschichte nicht verloren gehen, so muß man sich vor allem von der gewöhnlichen, höchst willkürlichen, jeder Untersuchung vorgreifenden Voraussetzung losmachen, es müsse zwischen dem Verfasser der Apostelgeschichte und dem Apostel Paulus die vollkommenste Harmonie stattfinden, und die eine Erzählung könne nur zur Bestätigung der andern dienen. Es versteht sich doch gewiß von selbst, daß da der Apostel hier ganz als Augenzeuge und mithandelnde Person in seiner eigensten Sache auftritt, auch nur seine Darstellung als die authentische gelten kann. Ein um so ungünstigeres Licht fällt dagegen freilich auf die Apostelgeschichte, deren Darstellung nur als eine absichtliche Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit im Interesse der besondern Tendenz, die sie hat, angesehen werden kann. Wenn wir aber auch ganz davon absehen, daß eine solche Stellung der Apostelgeschichte zur Geschichte schon nach den Resultaten der bisherigen Untersuchung gar nichts Befremdendes haben kann, so handelt es sich ja hier einfach nur um die Anerkennung einer thatsächlich vor Augen liegenden Differenz. Alle Versuche zur Ausgleichung der beiderseitigen Berichte, wie sie die Interpreten und Kritiker gewöhnlich machen zu müssen glauben, sind eine völlig vergebliche Mühe, und sie haben nur die Folge, daß nicht nur den Worten des Apostels ein ihnen fremdartiger Sinn untergelegt, sondern auch die Wahrheit der geschichtlichen Thatsachen verhüllt oder wenigstens in ein falsches Licht gestellt, ja sogar dem Charakter des Apostels etwas aufgebürdet wird, was ihm mehr oder minder zum Nachtheil gereichen muß.

Um eine so urkundliche Darstellung, wie sie der Apostel selbst von seinem christlichen Entwicklungsgang und seiner ganzen apostolischen Stellung zu den ältern Aposteln gibt, so viel möglich für die Wahrheit der Geschichte zu benützen, dürfen wir auch das nicht übersehen, was der Apostel über die mit seiner Bekehrung zunächst zusammenhängenden Ereignisse selbst bezeugt. Es begegnen uns schon hier Differenzen mit der Apostelgeschichte, die uns in den derselben eigenen Mangel an geschichtlicher Treue tief hineinsehen lassen. Nach Apostel-

geschichte 9, 22. hielt sich der Apostel, nachdem er durch Ananias getauft, und in die christliche Gemeinschaft aufgenommen worden war, einige Zeit in Damaskus auf, indem er seine neugewonnene Ueberzeugung nun sogleich durch den Eifer bethätigte, mit welchem er die Juden in Damaskus von der Wahrheit, daß Jesus der Messias sey, zu überzeugen suchte. Da aber Nachstellungen der Juden sein Leben in Gefahr brachten und ihn nöthigten, die Stadt Damaskus zu verlassen, begab er sich nach Jerusalem 9, 26. Im Brief an die Galater aber (1, 16.) erzählt der Apostel selbst, er habe sich unmittelbar nach seiner Bekehrung nicht nach Jerusalem, sondern nach Arabien und von da wieder zurück nach Damaskus begeben, und erst nach drei Jahren sey er sodann nach Jerusalem gereist. Die Ursache, warum er Damaskus verließ, war ohne Zweifel die ihm von dem Ethnarchen des Königs Aretas in Damaskus drohende Gefahr, welche zwar nicht im Briefe an die Galater, aber 2. Cor. 11, 32. vom Apostel selbst erwähnt, in keine andere Zeit gesetzt werden kann. In diesem Nebenumstand stimmen zwar die beiden Berichte überein, im Uebrigen aber ist die Abweichung groß genug. Nicht nur übergeht die Apostelgeschichte die Reise des Apostels nach Arabien mit völligem Stillschweigen, sondern sie spricht auch, während der Apostel selbst die Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und seiner Reise nach Jerusalem nach Jahren bestimmt, von bloßen Tagen seines Aufenthalts in Damaskus. Will man nun auch die ἡμέρας ἱκανὰς 9, 23. noch so sehr ausdehnen, und in diese Zeit allerdings nicht mit Unrecht die Reise nach Arabien setzen, da Gal. 1, 17. die Dauer des Aufenthalts in Arabien nicht bestimmt ist, so muß man doch gewiß gestehen, daß der Ausdruck ἡμέραι ἱκαναὶ keine passende Bezeichnung für eine Zeit von drei vollen Jahren ist. Wollte man aber auch über den Ausdruck selbst sich hinwegsetzen, so wäre dieß doch nur in dem Falle möglich, wenn der Zusammenhang der Stelle wahrscheinlich machte, daß die ἡμέραι ἱκαναὶ wirklich von einem mehrere Jahre begreifenden Zeitraum zu verstehen sind. Dieß ist aber nicht der Fall, vielmehr gerade das Gegentheil. Was 9, 26. über die Rückkehr des Apostels nach Jerusalem gesagt wird, daß er παραγενόμενος εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπειρᾶτο κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς, καὶ πάντες ἐφοβοῦντο αὐτὸν, μὴ πιστεύοντες, ὅτι ἐστὶ μαθητής, versetzt uns offenbar in eine Zeit, die von der Bekehrung des Apostels noch nicht sehr entfernt seyn kann, die noch ganz den frischen Eindruck

einer so unerwarteten, kaum glaublichen Begebenheit in sich bewahrte, und darum mit Recht von dem Verfasser der Apostelgeschichte unmittelbar vorher nicht nach Jahren, sondern nur nach Tagen bestimmt worden ist. Der Apostel sucht sich, als er nach Jerusalem kam, an die Jünger anzuschließen, als einer, der nun zu ihnen gehöre und ganz ihresgleichen sey (man vergleiche über diese Bedeutung von κολλᾶσθαι 5, 13.), aber es fliehen alle scheu vor ihm, sie wollen den alten Feind und Verfolger sich nicht nahe kommen lassen, weil sie es nicht glauben, daß er ein Jünger sey. Wie wäre dieß möglich gewesen, wenn damals schon eine Zeit von mehr als drei Jahren seit der Bekehrung des Apostels verflossen gewesen wäre, wenn er schon damals nicht blos in dem fernen Arabien, wo sein Aufenthalt vielleicht nicht sehr lange dauerte, sondern in Damaskus, das Jerusalem nicht zu ferne lag, daß nicht von einem so merkwürdigen Ereigniß bald eine sichere Kunde dahin gelangen konnte (wie ja der Zweck der Reise des Apostels nach Damaskus selbst die Voraussetzung eines solchen Verkehrs zwischen beiden Städten bestätigt, Apost.Gesch. 9, 2.), was doch auch nach Apost. Gesch. 9, 20. f. als der Gegenstand der Thätigkeit des Apostels in dieser Zeit gedacht werden muß, für die Sache des Evangeliums gewirkt, und schon eine längere Zeit hindurch so viele thatsächliche Beweise der mit ihm geschehenen Umänderung gegeben hätte? Ebenso ist auch in den beiden Reden, in welchen der Verfasser der Apostelgeschichte den Apostel die Geschichte seiner Bekehrung selbst erzählen läßt, seine Reise nach Jerusalem in unmittelbarem Zusammenhang mit derselben und ohne irgend eine Andeutung einer seitdem verflossenen längern Zwischenzeit erwähnt (22, 16. 17. 26, 20.). Doch ist allerdings in diesen beiden Stellen, besonders der letztern, die Erzählung so summarisch, daß sie für sich nichts beweisen können, sondern nur einfach die Erzählung der ersten Stelle bestätigen. Zwischen dieser aber und der Erzählung des Galaterbriefs ist ein unauflöslicher Widerspruch, welcher für sich schon die Voraussetzung, der Verfasser habe sich in Verhältnissen befunden, die ihn an der Quelle selbst sitzen ließen, in ihrer völligen Unhaltbarkeit zeigt. Wenn nun aber der hervorgehobene Differenzpunkt nicht einmal der bedeutendste ist, sondern die Differenz der beiden Erzählungen noch tiefer und unheilbarer eingreift, wie wenig lohnt es sich dann, um einzelne Nebenpunkte zu streiten? Der Apostel versichert im Brief an die Galater auf's Bestimmteste und Feierlichste,

daß er sein Evangelium nicht von Menschen erhalten habe, sondern unmittelbar dadurch, daß Gott seinen Sohn in ihm geoffenbart habe. Unmittelbar nach dem von Gott erhaltenen Auftrag, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen, habe er sich nicht an Fleisch und Blut gehalten, weder überhaupt an Menschen, noch insbesondere an die durch die gemeinsamen Nationalverhältnisse (was auch in σάρξ καὶ αἷμα liegt) mit ihm verbundenen Apostel, und habe sich daher nicht nach Jerusalem zu den ältern Aposteln, sondern nach Arabien, und von da wieder nach Damaskus, und dann erst nach drei Jahren nach Jerusalem begeben. Es ist klar, daß dem Apostel hier alles daran liegt (ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδȣ̀ ἐνώπιον τȣ̃ Θεȣ̃, ὅτι ȣ̓ ψεύδομαι 1, 20.), der Voraussetzung zu begegnen, er sey in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung in einem solchen Verhältniß zu den ältern Aposteln gestanden, daß sein Apostelamt selbst nur als ein Ausfluß aus ihrer apostolischen Auctorität hätte angesehen werden können. Er will völlig frei und selbstständig, unabhängig von jeder menschlichen Dazwischenkunft, auf dem unmittelbaren Wege einer ihm selbst gewordenen Offenbarung in sein Apostelamt eingetreten seyn. In dieser Absicht gibt er so genau an, wo er die erste Zeit nach seiner Bekehrung zugebracht habe, in Arabien und Damaskus, nicht in Jerusalem, also an keinem Orte, wo er mit den ältern Aposteln hätte in ein näheres Verhältniß kommen können, und selbst dann, als er nach drei Jahren, also nach einer Zeit, in welcher sich im Grunde schon entschieden haben mußte, was an seinem apostolischen Charakter sey, nach Jerusalem gekommen, sey sein Zweck keineswegs gewesen, sich von den ältern Aposteln zu seinem Berufe autorisiren zu lassen, sondern nur die Bekanntschaft des Petrus zu machen, welcher durch sein fünfzehntägiges Zusammenseyn mit ihm hinlänglich zu verstehen gegeben habe, daß er gegen seinen apostolischen Beruf nichts einzuwenden wisse. Wäre der Apostel damals mit den sämmtlichen Aposteln oder auch nur mit mehreren derselben zusammengetroffen, so hätte dieses Zusammenseyn eher den Schein gehabt, er habe sich damals von ihnen als Apostel legitimiren lassen. Deßwegen legt er offenbar auf den Umstand Gewicht, daß er damals außer Petrus keinen andern Apostel sah, denn Petrus für sich hätte ihn ohne ausdrückliche Zustimmung der übrigen Apostel nicht zum Apostelamt legitimiren können, wohl aber gab er durch sein Benehmen gegen Paulus, für sich wenigstens, einen auch so

für Paulus höchst werthvollen Beweis der Anerkennung seines Apostelamts. Für die folgende Zeit fiel ohnedieß jede Voraussetzung einer Befähigung zum Apostelamt durch die übrigen Apostel von selbst hinweg, da Paulus in Syrien und Cilicien sich befand, und mit den Gemeinden in Judäa in keine Berührung kam. Der Hauptpunkt, in welchem alle diese Momente zusammenlaufen, ist unstreitig die von dem Apostel im Tone der höchsten Zuversicht gegebene Versicherung, daß in diesem ganzen Zeitpunkt, von welchem er Kap. 1. spricht, zwischen ihm und den übrigen Aposteln nichts vorgefallen sey, was als ein Beweis der Unterordnung und der Abhängigkeit von ihnen angesehen werden könnte. Diesen gegenüber wollte er seiner Selbstständigkeit nichts vergeben schon aus dem Grunde, weil, je abhängiger er von ihnen erschien, um so mehr auch die Unabhängigkeit seiner Berufung in Zweifel gezogen werden konnte. Ziehen wir aber dabei noch in Betracht, daß die Gegner des Apostels, wie aus den Briefen desselben zu ersehen ist, in seinen Gemeinden die Auctorität der andern Apostel gegen ihn geltend machten und seine Lehre als im Widerspruch stehend mit der der andern Apostel darstellten, welche Nothwendigkeit lag auch hierin für ihn, die Unabhängigkeit seiner Stellung gegen sie auf jede Weise zu behaupten? Hätte er irgend ein Abhängigkeitsverhältniß zu den übrigen Aposteln anerkannt, hätte er nicht mit allem Nachdruck darauf beharren können, daß er nicht blos durch ihre Vermittlung, sondern ebenso unmittelbar wie sie Apostel sey, so hätte er auch in allen Lehrdifferenzen, die zwischen ihm und den übrigen Aposteln stattfinden mochten, sich ganz nur der Auctorität der letztern unterwerfen müssen, es hätte ihm an einem Princip gefehlt, das, was er selbst im Gegensatz gegen die ältern Apostel als das Wesentliche des Christenthums geltend machen mußte, zu begründen und festzuhalten. Die ganze Bedeutung seines apostolischen Wirkens hieng also davon ab, daß er als ein unmittelbar berufener Apostel auch selbstständig und von allen andern Aposteln unabhängig war. So erst konnte er für seine Auffassungsweise des Christenthums dasselbe Recht in Anspruch nehmen, das jene für die ihrige zu haben behaupteten, und es ist vollkommen klar, um welches große Moment es für ihn sich handelte, welches Interesse es für ihn haben mußte, durch die einfache Darlegung der offenkundigen geschichtlichen Wahrheit auf seinem wohlbegründeten Rechte mit aller Entschiedenheit zu beharren. Wie verhält sich nun aber dazu die Darstellung der

Apostelgeschichte, was sagt der Verfasser derselben, wenn wir seinen Bericht mit den eigenen Aussagen des Apostels vergleichen? Gerade das Gegentheil von demjenigen, was der Apostel selbst auf's Bestimmteste und Feierlichste versichert. Nach Apost.Gesch. 9, 27. war der Apostel wirklich kurze Zeit nach seiner Bekehrung mit den sämmtlichen Aposteln einige Zeit in einem sehr vertrauten Verhältniß in Jerusalem zusammen. Wollte man hier auch über die zuvor bemerkte Differenz hinwegsehen und annehmen, es sey Apost.Gesch. 9, 27. von demselben Aufenthalt des Apostels in Jerusalem die Rede, von welchem er selbst Gal. 1, 17. spricht, so liegt doch klar vor Augen, daß gerade das, was der Apostel auf's Angelegentlichste von sich fern zu halten sucht, der Schein einer Autorisation zum Apostelamt durch die übrigen Apostel im höchsten Grade hätte stattfinden müssen, wenn er wirklich, wie 9, 27. erzählt wird, durch Barnabas in den Kreis der Apostel wäre eingeführt worden (so müssen in jedem Falle die Worte *ἤγαγε πρὸς τȣ̀ς ἀποϛόλȣς* genommen werden, wenn auch vielleicht der eine oder andere Apostel zufällig fehlte), und er ihnen von seinem Ereignisse auf dem Wege nach Damaskus, gleichsam um es ihrer Entscheidung und Anerkennung vorzulegen, Rechenschaft gegeben hätte. Dieser Bericht, wenn er für authentisch gehalten werden könnte, würde in der That den Apostel zum Lügner machen, und es wäre schlechthin undenkbar, wie er die Versicherung: *ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδὲ ἐνώπιον τȣ̃ Θεȣ̃, ὅτι ȣ̓ ψεύδομαι*, hätte geben können. Bei dem Verfasser der Apostelgeschichte dagegen kann seine Darstellung nicht befremden, da die Differenz zwischen ihm und dem Apostel, je näher man sie betrachtet, nur um so größer erscheint. Welcher auffallende Widerspruch liegt auch darin, daß die Apostelgeschichte den Apostel in jener Zeit sowohl in Jerusalem, als auch überhaupt in Judäa das Evangelium verkündigen läßt, während er selbst Gal. 1, 22. sagt, er sey den christlichen Gemeinden in Judäa persönlich nicht bekannt gewesen, sie haben nur gehört, daß ihr ehemaliger Verfolger nun den Glauben verkündige, welchen er früher zu vertilgen suchte, und Gott deßhalb gepriesen. Wie stimmt dieß zu dem *παῤῥησιάζεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τȣ̃ κυρίȣ Ἰησȣ̃* (*ἐν Ἱερȣσαλὴμ*) und zu der dem Apostel selbst 26, 20. in den Mund gelegten Behauptung: *τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτον καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰȣδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγειλον μετανοεῖν*. In welchem Zeitraum soll denn dieß, da der Apostel

später nie mehr und für einen solchen Zweck nach Jerusalem kam, geschehen seyn, wenn es nicht, wie auch schon den Worten nach angenommen werden muß, damals geschah, also in einem Zeitpunkt, in welchem es nach der eigenen Versicherung des Apostels nicht geschehen seyn kann? Hätte er längere Zeit mit aller Freimüthigkeit für die Verkündigung des Evangeliums, wenn auch nur in Jerusalem, gewirkt, so hätte er den Gemeinden Judäa's nicht so unbekannt bleiben können. Die Apostelgeschichte gibt offenbar dem damaligen Aufenthalt des Apostels in Jerusalem einen Charakter der Oeffentlichkeit, welchen er nach der ganzen Beschreibung, die der Apostel selbst gibt, nicht gehabt haben kann. Wie läßt sich annehmen, daß er in der kurzen Zeit, in welcher es ihm nur um den angegebenen Zweck zu thun war, einzig nur um die Besprechung mit dem Apostel Petrus, auf solche Weise aufgetreten sey, wie die Apostelgeschichte die Sache darstellt? Im Zusammenhang mit dieser ganz abweichenden Darstellung gibt die Apostelgeschichte auch die Veranlassung seiner Abreise von Jerusalem anders an. Er sey in seinem Eifer für das Evangelium mit Hellenisten in Streit gekommen, und weil ihn diese zu tödten suchten, haben ihn die Brüder nach Cäsarea in Sicherheit gebracht. Hellenisten, nicht blos Juden, sind hier genannt, wahrscheinlich in der Voraussetzung, sie besonders müssen an ihm, dem bekehrten Hellenisten, Anstoß genommen haben, wie ja auch bei Stephanus derselbe Fall war, Apost.Gesch. 6, 8. und weil ja später Hellenisten sich besonders feindlich gegen Paulus zeigten. Der Apostel selbst weiß hievon nichts. Man sieht wohl, er beabsichtigte bei seiner Reise nach Jerusalem gar nicht, längere Zeit daselbst zu bleiben, und sich daselbst einen Wirkungskreis für die Verkündigung des Evangeliums zu eröffnen. Wie er sich von Anfang an zum Heidenapostel bestimmt betrachtete, so wollte er jetzt in Syrien und Cilicien in den ihm bestimmten Wirkungskreis eintreten, den Weg dahin aber nahm er über Jerusalem, um, wie es sehr natürlich war, jetzt, nachdem sich alles in ihm so weit entwickelt hatte, und er über seinen ganzen Standpunkt mit sich einig geworden war, sich auch über sein Verhältniß zu den ältern Aposteln zu orientiren.

Vierzehn Jahre nachher, sey es nach jener Reise, von welcher Gal. 1, 18. die Rede ist, oder nach seiner Bekehrung, jedenfalls also nach einer längern Reihe von Jahren, begab sich der Apostel wieder nach Jerusalem. Hätten wir auch die Apostelgeschichte nicht, welche

seine in diese Zeit fallende apostolische Thätigkeit beschreibt, so müßten wir doch voraus schon annehmen, daß er in dieser Zeit den Vorsatz, mit welchem er Jerusalem verließ und in die heidnischen Länder gieng, zu seiner Ausführung brachte. Der Apostel wirkte jetzt als Heidenapostel, er bekehrte viele Heiden, stiftete christliche Gemeinden, aber je größere Fortschritte das Evangelium bei den Heiden machte, in je größerer Bedeutung die Heidenchristen den Judenchristen gegenüberstunden, desto bedenklicher wurde man in Jerusalem darüber, ob die Heiden so unmittelbar, ohne die Vermittlung des Judenthums, am messianischen Heil theilnehmen können. Was auf der ersten Reise des Apostels nach Jerusalem wahrscheinlich blos deswegen keine weitere Differenz zur Folge hatte, weil die Sache noch in weiter Ferne zu liegen schien, dieß hatte jetzt die größte practische Bedeutung. Die Frage war, ob ein solches Heidenchristenthum, wie das paulinische jetzt thatsächlich bestund, vom jüdischen Standpunkt aus anerkannt und geduldet werden dürfe. Daß in Jerusalem und Judäa, wenn nicht die Gesammtheit der Judenchristen, doch eine sehr bedeutende Partei dagegen war, läßt sich nicht anders denken. Auch nach der Apostelgeschichte (15, 1.) geschahen, sobald die Thätigkeit des Apostels in den heidnischen Ländern einen in's Große gehenden Erfolg zu haben anfing, von Jerusalem aus Schritte, durch welche man dem Apostel hemmend entgegentreten wollte. Es lag daher ganz in der Natur der Sache, daß der Apostel nach einem längern Zeitraum, im Interesse seines apostolischen Berufs unter den Heiden, sich zu einer neuen Reise nach Jerusalem entschloß. Daß er seinen Entschluß, sich selbst nach Jerusalem zu begeben, von einer ἀποκάλυψις, einer ihn hiezu bestimmenden, besondern göttlichen Offenbarung ableitet (Gal. 2, 2.), schließt eine solche Veranlassung keineswegs aus, sondern beweist vielmehr gerade, daß diese Sache damals seinen Geist sehr lebhaft und angelegentlich beschäftigte, wovon der Grund nur in den damaligen Verhältnissen liegen konnte. Er entschloß sich daher, bei dieser dringenden Lage der Sache, selbst nach Jerusalem zu reisen, und mit den Mitgliedern dieser Gemeinde, vor allem also den anwesenden Aposteln, über die Grundsätze, die er in der Verkündigung des Evangeliums befolge, und vermöge welcher er sich als Heidenapostel betrachte, Rücksprache zu nehmen, sein Evangelium ihnen vorzulegen, um zu sehen, wie es mit demselben stehe, um durch eine offene Darlegung seiner Ansichten und Grundsätze es auf eine Probe darüber ankommen

zu lassen, ob er sie werde behaupten können oder nicht, wie er ohne alle zweifelnde Ungewißheit mit dem besten Vertrauen auf seine Sache thun konnte. Darum also machte er eine neue Reise nach Jerusalem, wie sich nun aber diese Reise Gal. 2, 1. zu seinen in der Apostelgeschichte erzählten Reisen nach Jerusalem verhält, darüber ist in der neuern Zeit unendlich viel verhandelt worden, ohne daß man auf ein sicheres Resultat kommen konnte. Die Apostelgeschichte läßt den Apostel nach der Reise 9, 26., welche mit der Reise Gal. 1, 18. wenigstens äußerlich zusammengenommen werden muß, zweimal mit Barnabas von Antiochien nach Jerusalem reisen, 11, 30. und 15, 2. Da der Apostel Gal. 2, 1. (obgleich πάλιν nicht so viel als δεύτερον ist) von einer zweiten Reise nach jener ersten 1, 18. zu sprechen scheint, so scheint auch nur an die Reise Ap.Gesch. 11, 30. gedacht werden zu können. In der Apostelgeschichte wird aber 11, 30. nicht das Geringste über einen solchen Zweck der Reise gesagt, während die Reise 15, 2. im Allgemeinen wenigstens eine Verhandlung über dieselbe Frage betraf. Muß man nun so geneigt werden, bei Gal. 2, 1. eher an die Reise Ap.Gesch. 15, 2. als an die 11, 30. zu denken, so soll dagegen die Möglichkeit, über Ap.Gesch. 11, 30. hinauszugehen, durch folgendes Argument abgeschnitten werden: der Apostel könne seinem Zwecke gemäß die zwischen Ap.Gesch. 11. u. 15. liegende Reise nicht übergangen haben; sein Zweck erforderte, daß keine Zusammenkunft mit den Aposteln zwischen der 1, 18. und der 2, 1. erwähnten ausgelassen würde, sonst wäre der Beweis der Unabhängigkeit seiner Lehre von dem Unterricht der übrigen Apostel mangelhaft gewesen, er hätte etwas verschwiegen, was ein Gegengrund gegen die von ihm behauptete Unabhängigkeit gewesen wäre, er hätte die Umstände seines Lebens, sofern sie in Beziehung auf jene Unabhängigkeit stunden, nicht getreulich und vollständig angegeben. Faßt man den Zweck des Apostels Gal. 1. u. 2. so beschränkt, er wolle blos zeigen, daß er seine Lehre nicht von Menschen, selbst nicht von den Aposteln erlernt habe, so kann man dagegen mit Recht einwenden, daß es dem Apostel vielmehr überhaupt darum zu thun ist, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit seiner apostolischen Auctorität und Wirksamkeit durch sprechende Beweise darzuthun. Deswegen konnte es nun nicht seine Absicht seyn, hier eine vollständige Aufzählung seiner Reisen nach Jerusalem zu geben, er wollte nur die Momente hervorheben, die als die entschei-

bendsten Beweise für die Selbstständigkeit seines apostolischen Ansehens gelten mußten. Nur für die erste Zeit seines apostolischen Wirkens konnte die Versicherung von Wichtigkeit seyn, daß er zu den ältern Aposteln in keinem solchen Verhältniß stand, aus welchem man seine Lehre herleiten konnte. Hatte er einmal als Apostel gelehrt und gewirkt, unabhängig von den andern Aposteln, so kam es nicht darauf an, ob er ferner mit ihnen in Jerusalem zusammen war, oder nicht (er hätte ja immerhin auch mittelbar von ihnen seine Lehre empfangen können), wohl aber war nun von entscheidender Wichtigkeit die Art und Weise, wie seine Grundsätze von den übrigen Aposteln anerkannt werden mußten. Daraus erhellt dann auch, daß er seine Reise nach Jerusalem Gal. 2, 1. nicht als eine weitere auf die zuvor genannte folgende, sondern nur wegen der eigenthümlichen, dabei stattgefundenen Verhandlungen anführen wollte. Bei allem diesem aber bleibt doch noch etwas zurück, worüber man nicht so leicht hinweggehen kann. Betrachtet man die Worte unbefangen, so muß man gestehen (besonders wenn man auch die Bedeutung der 2, 1. gebrauchten Präposition διά bedenkt), das Wahrscheinlichste sey doch, der Apostel sey in dieser ganzen Zwischenzeit nicht nach Jerusalem gekommen. Wie er Gal. 1, 19. die stattfindende Ausnahme bemerkt, so hätte er sich hier nicht so ausdrücken können, wenn er dazwischen hinein in Jerusalem war. Es drängt sich daher die Frage auf, ob es denn überhaupt von so großem Interesse ist, die Reisen, von welchen hier der Apostel spricht, mit den in der Apostelgeschichte erwähnten ganz in Uebereinstimmung zu bringen, was denn eigentlich gewonnen wird, wenn man die Reise Gal. 2, 1., sey es mit Ap.Gesch. 11, 30. oder mit 15, 2., als identisch annimmt? Nimmt man sie mit 11, 30. identisch, so hat man zwar den Vortheil, daß die Reise Gal. 2, 1. ebenso chronologisch auf die erste 1, 18. folgt, wie die Reise Ap.Gesch. 11, 30. die zweite nach der ersten 9, 26. ist, aber dieß ist auch alles, und es folgt aus dieser äußern Zusammenstellung noch keineswegs die wahre und wirkliche Identität der Reise Gal. 2, 1. mit Ap.Gesch. 11, 30. Nicht nur hat man, da Ap.Gesch. 11, 30. ein ganz anderer Zweck angegeben ist, in Hinsicht der Veranlassung und des Gegenstands der Reise gar keinen weitern Anknüpfungspunkt, sondern es kann auch die Frage entstehen, ob nicht die Reise Ap.Gesch. 11, 30. nur eine irrige Angabe ist, eine bloße Fiction, was zu vermuthen bei einer Darstellung,

wie die der Apostelgeschichte ist, gar nicht so fern liegen kann. Wenn man daher auch annimmt, daß der Apostel Gal. 2, 1. nur seine zweite Reise genannt haben kann, so weiß man doch nicht, ob es gerade die Reise Ap.Gesch. 11, 30. ist. Gesetzt aber auch, man lasse nun, da in Betreff Ap.Gesch. 11, 30. alles so unsicher und unbestimmt ist, die Identität mit dieser Reise fallen und halte sich dagegen um so mehr an Ap.Gesch. 15, 2., wofür doch wenigstens nicht blos jenes äußere chronologische Moment, sondern die innere Beziehung der Sache selbst spricht, was wird denn dadurch gewonnen? So klar es auch ist, was gegen die Zusammenstellung von Gal. 2, 1. mit Ap.Gesch. 11, 30. hauptsächlich geltend gemacht worden ist, daß es sich Gal. 2, 1. und Ap.Gesch. 15, 2. um dieselbe Frage handelt, so ist doch von den Vertheidigern der Meinung, Gal. 2, 1. gehöre mit Ap.Gesch. 11, 30. zusammen, mit gutem Grunde bemerkt worden, der ganze Hergang der Sache sey Gal. 2, 1. f. keineswegs so übereinstimmend mit den Ap.Gesch. 15, 2. f. erzählten Verhandlungen, daß man auf der Identität der beiden Reisen Gal. 2, 1. und Ap.Gesch. 15, 2. so sehr zu bestehen Ursache habe. Und wenn man den Vortheil, diese beiden Reisen für identisch zu halten, nur dadurch erhalten kann, daß man über Ap.Gesch. 11, 30. hinweggeht, welches Interesse kann überhaupt die Voraussetzung noch haben, was der Apostel Gal. 2, 1. f. über seine Reise nach Jerusalem sagt, sey ganz dasselbe mit dem Ap.-Gesch. 15, 2. f. Berichteten? Man hat schon nach dem Bisherigen alle Ursache, gegen eine Darstellung mißtrauisch zu seyn, welche wie die der Apostelgeschichte mit den eigenen Angaben des Apostels sich so wenig in Einklang bringen läßt, und es kann daher nur darauf ankommen, ohne die Voraussetzung einer Identität, die ja an sich schon nicht vorhanden ist, und ohne weitere Rücksicht darauf, ob sich eine größere oder geringere Differenz ergibt, das Verhältniß der beiderseitigen Berichte rein, wie es ist, auseinanderzusetzen. Sucht man nun, von diesem Gesichtspunkt aus, aus der Vergleichung der beiden Berichte den reinen historischen Gehalt zu erheben, so ergeben sich folgende Hauptmomente der Differenz, bei welchen kein Zweifel darüber seyn kann, auf welche der beiden Seiten man sich zu stellen hat.

Nach der Apostelgeschichte fand eine förmliche öffentliche Verhandlung solcher Art statt, daß diese Berathung und Beschlußnahme seit der ältesten Zeit nicht mit Unrecht als das erste christliche Concil

gegolten hat. Es versammeln sich nicht nur die Apostel und Presbyter der jerusalemischen Gemeinde (15, 6.), sondern es nimmt auch die ganze Gemeinde (15, 12. 22.) an der Verhandlung Theil. Man streitet über die vorliegende Frage, es treten Redner auf, die die verschiedenen Gesichtspunkte hervorheben und beleuchten, es wird unter der Leitung des Vorstehers der jerusalemischen Gemeinde, welcher, wie man nicht umhin kann anzunehmen, in dieser Eigenschaft den Vorsitz in der Versammlung führt, das letzte, den Ausschlag gebende, Wort ergreift, und die Sache zur Abstimmung und Entscheidung bringt, ein förmlicher Beschluß gefaßt und der Inhalt desselben mit den einzelnen ihn näher bestimmenden Punkten in einem eigenen Schreiben durch besondere hiezu gewählte Abgeordnete den Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien als ein Beschluß des heiligen Geistes zugesandt. Von allem diesem weiß der Apostel nicht nur nichts, sondern er sagt sogar, wie wenn er einer solchen Vorstellung der Sache voraus widersprechen wollte: *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκȣ̃σι.* Neander hat das nur zu oft übersehene wichtige Moment dieser Stelle nicht ganz unbeachtet gelassen; er bemerkt: da Paulus in dem Galaterbrief nur von seinen Privatverhandlungen (*κατ' ἰδίαν*) mit den drei angesehensten Aposteln rede, so scheine dieß auf den ersten Anblick der Erzählung der Apostelgeschichte durchaus zu widersprechen, und dieser Widerspruch davon zu zeugen, daß in beiden Erzählungen nicht von denselben Thatsachen die Rede seyn könne, nur meint Neander sodann wieder, wenn man annehme, ehe es in Jerusalem zu einer öffentlichen Berathung kam, seyen manche Privatverhandlungen vorhergegangen, ließen sich beide Berichte sehr gut zu gegenseitiger Ergänzung gebrauchen, es lasse sich ja auch von selbst denken, daß Paulus, ehe diese Sache auf einer so großen Versammlung zur Sprache kam, sich mit den Aposteln über die zu befolgenden Grundsätze verständigt haben werde (a. a. O. S. 159.). Es ließe sich dieß allerdings wohl denken, wäre nur über jene so große Versammlung im Briefe an die Galater auch wirklich etwas gesagt. Da aber nichts gesagt ist, ist ein solcher Ausgleichungsversuch nur ein neuer Beweis von Willkür und Unkritik. Wie läßt sich denn annehmen, daß der Apostel nur von Nebenverhandlungen spricht, die Hauptsache aber, die eigentliche Verhandlung, die doch allein die Sache entscheiden konnte, völlig unerwähnt ließ? So kann doch die Stelle

unmöglich genommen werden. Wollte man auch die Worte: ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον von der Hauptverhandlung selbst verstehen, so wäre doch dieß an sich schon eine ganz unpassende und unklare Bezeichnung derselben, in welcher man unmöglich finden könnte, was nach der Apostelgeschichte darunter verstanden werden müßte, die Hauptschwierigkeit würde aber immer bleiben, daß auch auf diese Weise die Haupthandlung, bei welcher doch die Apostel auch zugegen gewesen seyn müssen, ganz zurücktritt, und jene Privatverhandlungen zur Hauptsache gemacht werden. Allein nach der richtigen Auffassung der Stelle kann man nicht einmal soviel in jenen Worten finden. Sie bezeichnen keine besondere Verhandlung, sondern sie sind nur das Unbestimmtere, wofür sogleich das Bestimmtere κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι gesetzt wird. Man muß daher die Stelle so nehmen: Ich reiste nach Jerusalem, um mein Evangelium den Mitgliedern der dortigen Gemeinde vorzulegen, und zwar wandte ich mich speciell, nicht um die Sache, wie Neander meint, auf dem Wege von Privatverhandlungen einzuleiten, sondern um sogleich den rechten Punkt zu treffen und den geradesten unmittelbarsten Weg zu ihrer Entscheidung einzuschlagen, an die vorzugsweise Geltenden. Ebendeswegen werden hier die Apostel durchaus οἱ δοκοῦντες genannt, weil sie, wie sie überhaupt in den Augen der jerusalemischen Gemeinde die höchste Auctorität waren (absichtlich gibt der Apostel mit dem wohlgewählten Ausdruck zu verstehen, nur in dieser subjectiven Beziehung seyen sie so hoch gestanden, nicht objectiv, so daß auch er ihrer Auctorität sich hätte unterwerfen müssen), so auch hier als die Hauptpersonen betrachtet werden mußten, und was mit ihnen verhandelt wurde, jede weitere Verhandlung überflüssig machte. Nur von einer Verhandlung mit den δοκοῦντες, d. h. mit Jacobus, dem Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, und den beiden Aposteln, Petrus und Johannes, ist in der ganzen Stelle die Rede. De Wette, welcher Gal. 2, 2. gleichfalls zwei verschiedene Mittheilungen annimmt, weiß aus der Stelle selbst keinen Grund dafür anzuführen. Hätten zwei verschiedene Versammlungen stattgefunden, so könnte man sagen, die Apostelgeschichte schweige von der geheimen Besprechung, weil sie nach der characteristischen Eigenthümlichkeit ihres Berichts sich nur an das Oeffentliche der Sache halte. Da aber der Apostel selbst von der öffentlichen Verhandlung als der Hauptsache nicht schweigen konnte, wenn sie wirklich so stattfand, wie hier die Apostel-

geschichte erzählt, so folgt aus dem Schweigen des Apostels nur, daß erst die Apostelgeschichte der Sache eine Oeffentlichkeit gegeben hat, die sie nach dem authentischen Bericht des Apostels gar nicht gehabt haben kann. Nur in der Darstellung der Apostelgeschichte, und in dem Interesse, von welchem sie sich leiten ließ, haben diese Verhandlungen den Character von Synodalverhandlungen erhalten, in welchen man schon an die Form der spätern Zeit erinnert wird.

Das Hauptmoment ist aber, daß die Apostelgeschichte die ältern Apostel in ihren Ansichten und Grundsätzen mit dem Apostel Petrus auf eine Weise übereinstimmen läßt, wie dieß nach dem Galaterbriefe gar nicht stattgefunden haben kann. Nach der Apostelgeschichte sollen es eigentlich nur einige von der Secte der Pharisäer zum christlichen Glauben übergetretene Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde gewesen seyn, welche die Heiden nur unter der Bedingung, daß sie sich der mosaischen Beschneidung unterwerfen, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wissen wollten 15, 5., die Apostel selbst aber weit entfernt, dieselbe Ansicht zu theilen, den von dem Apostel Paulus gemachten Antrag auf die zuvorkommendste und anerkennendste Weise unterstützt haben. Der Apostel Petrus erinnert an die Bekehrung des Cornelius, und erklärt es für eine Versuchung Gottes, auf den Nacken der Jünger (also nicht blos der Heiden, sondern der Christen überhaupt) ein Joch legen zu wollen, welches weder ihre Väter noch sie zu tragen vermochten, weil sie nur durch die Gnade Christi selig zu werden glauben. Hiemit ist aber die Ueberzeugung ausgesprochen, daß das mosaische Gesetz für die Christen überhaupt, seyen sie Judenchristen oder Heidenchristen, an sich keine Verbindlichkeit mehr haben könne. Der Verfasser der Apostelgeschichte scheint absichtlich die Meinung des Apostels Petrus als die freieste, am weitesten gehende voranzustellen, um die von Jacobus, als dem den Gang der Verhandlungen leitenden Vorsteher, ausgesprochene zu derjenigen zu machen, welche in einem mehr vermittelnden Sinne den Ausschlag gibt. Denn obgleich Jacobus der Meinung des Apostels Petrus im Wesentlichen beistimmt, und für diesen Zweck an die Aussprüche der Propheten erinnert, nach welchen zur Wiederaufrichtung der gefallenen davidischen Theokratie auch der Uebertritt der Heiden zur wahren Gottesverehrung gehören werde, so beschränkt er doch seinen Antrag ausdrücklich nur auf die sich bekehrenden Heiden, und stellt nur in Beziehung auf sie die Beobachtung des

mosaischen Gesetzes als ein sie belästigendes Joch dar. Uebrigens ist doch das Gesetz auch so ächt paulinisch (vgl. Gal. 5, 1.) als ein Joch betrachtet, und wenn es einmal auch nur in Beziehung auf die Heiden als eine zu große Belästigung anerkannt ist, so ist kein sehr großer Schritt mehr nöthig, um es auch als eine an sich unerträgliche Last anzusehen, aus welchem Gesichtspunkt es der Apostel Petrus auffaßte *.

* Die Worte 15, 18.: γνωστὰ ἀπ' αἰῶνός ἐστι τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ, mag man die letzten Worte ἐστι—αὐτοῦ, die in jedem Fall eine richtige Erläuterung enthalten, für ächt halten, oder nicht, sollen das Moment der Argumentation aus der angeführten prophetischen Stelle noch besonders hervorheben. Was Amos geweissagt hat, will Jacobus sagen, daß die Verehrung des wahren Gottes einst allgemein unter den Menschen werden soll, wird nie anders geschehen können, als wenn das mosaische Gesetz den Heiden erlassen wird. Da nun Gottes Weissagung untrüglich ist, so muß es auch Gottes Wille seyn, daß man den Heiden das Gesetz erläßt. Ueber den Sinn dieser Worte kann nicht wohl ein Zweifel seyn, um so weniger aber ist man über die Auffassung von V. 21. einig. Auch Neander nimmt die Stelle so, wie sie von mehreren Interpreten genommen wird (a. a. O. S. 164. vergl. Schneckenburger über den Zweck der Apost.Gesch. S. 23.): Was aber die Gläubigen aus den Juden als Juden betreffe, so bedürften diese keiner besondern Vorschriften, von diesen sey jetzt gar nicht die Rede, sie wüßten, was sie als Juden zu beobachten hätten, denn in jeder Stadt, wo Juden wohnen, werde ja das mosaische Gesetz an jedem Sabbath in den Synagogen vorgelesen. „Diese Worte können," bemerkt Neander, „unmöglich so verstanden werden, daß sie diese den Heiden gegebenen Gesetze motiviren sollten. Für diese Versammlung bedurfte es keiner Motivirung dafür, warum man den Heidenchristen soviel, sondern nur dafür, warum man ihnen nicht mehr auferlege, und das konnte durch diese Worte auch nicht auf die entfernteste Weise motivirt werden." Diese Motivirung liegt den Worten gar nicht so fern, wie Neander meint, wenn man sie so nimmt: Moses, d. i. das mosaische Gesetz, ist schon so lange auch in andern Städten verkündigt, wird in den Synagogen jeden Sabbath vorgelesen und dennoch finden sich Wenige, die sich zur Annahme dieses Gesetzes bequemen. Jetzt, da der Dienst des wahren Gottes ohne die Fessel jenes Gesetzes gepredigt ist, wenden sich so Viele zu ihm, und es wird unwidersprechlich, daß das Ceremonialgesetz das einzige Hinderniß der allgemeinen Verbreitung der wahren Religion ist. Diese von Gieseler in der Abhandlung über die Nazaräer und Ebioniten in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengesch. Bd. IV. S. 312. gegebene, von den neuern Interpreten aber ganz übersehene Erklärung ist die einzig richtige, da sie nicht nur den Worten am besten entspricht, sondern auch sagt, was man in diesem Zusammenhang erwartet. Daß den Juden nicht erst gesagt werden darf, was sie zu beobachten haben, versteht sich von selbst, man sieht daher auch nicht recht, warum dieß gerade durch die Sabbathvorlesungen besonders motivirt wird, allein es handelt sich ja nicht um das Wissen des

Vergleichen wir dagegen mit dieser Darstellung die Erzählung, die der Apostel selbst von dem ganzen Hergang der Sache gibt, so erscheint alles ganz anders. Es waren keineswegs blos einzelne pharisäisch gesinnte Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde, welche die ganze Frage in Bewegung brachten; sondern es ist der Conflict des paulinischen Christenthums mit dem judenchristlichen. Die ältern Apostel stehen so wenig außerhalb dieses Conflicts, daß wir sie vielmehr noch ganz auf einem Standpunkt stehen sehen, auf welchem sie über das Judenthum noch gar nicht hinausgedacht hatten. Es ist nichts klarer, als daß es sich vor Allem um nichts anders, als die Beschneidung handelte, in Beziehung auf welche von judenchristlicher Seite behauptet wurde, daß die Heiden unter keiner andern Bedingung, als wenn sie beschnitten werden, am messianischen Heile Theil nehmen können. Die Beschneidung schloß aber das ganze Judenthum in sich, sie war die härteste Bedingung, welche den Heiden auferlegt werden konnte, sie mußten durch sie ihr Heidenthum ablegen, um Juden zu werden, und verpflichteten sich durch die Beschneidung zur Beobachtung des ganzen Judenthums; die Frage war also, ob die Heiden unmittelbar als Heiden, oder nur

zu Beobachtenden, sondern um die Frage, ob das, was man als Inhalt des Gesetzes weiß, zu beobachten ist oder nicht. Weit passender als die Neander'sche Auffassung wäre daher eine der beiden Erklärungen, nach welchen V. 21. gesagt wird, die Beobachtung der zuvor genannten Punkte von Seiten der Heidenchristen sey ganz billig wegen der Rücksicht, die sie nach der einen Erklärung auf die Juden (sofern, wie Olshausen sagt, überall, wo Juden wohnen, das mosaische Gesetz gelesen wird, und dadurch jene Verordnungen so tief in den Volksgeist eingedrungen sind, daß sie nicht wohl die Verletzung derselben von Heidenchristen tragen können), oder nach der andern auf die Judenchristen zu nehmen haben, weil nämlich, wie Meyer bemerkt, die sabbathliche Vorlesung des mosaischen Gesetzes das Aergerniß, welches außerdem die Judenchristen an ihren Heidenbrüdern nähmen, immer rege erhalten würde. Allein bei keiner dieser beiden Erklärungen begreift man, warum gerade von *γενεαὶ ἀρχαῖαι* und von den Sabbathvorlesungen in den Synagogen die Rede ist, während nach der Gieseler'schen Erklärung hierin eine sehr passende Motivirung liegt. Je länger nämlich schon in den Synagogen, in welche ja auch die heidnischen Proselyten kamen, und wo sie allein mit dem Inhalt des mosaischen Gesetzes bekannt werden konnten, das Gesetz ihnen vorgelesen wurde, ohne daß es die Wirkung hatte, daß sie sich beschneiden ließen, desto klarer sieht man hieraus, wie wenig es je zu einer solchen Annahme von Seiten der Heiden kommen wird. Jacobus spricht also auch in diesen Worten seine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit aus, von den Heiden nicht die Beschneidung, sondern nur die Befolgung der genannten Gebote zu verlangen.

durch Vermittlung des Judenthums, nur so, daß sie zuvor Juden werden, Christen werden können. Im Gegensatz gegen diese Forderung sagt der Apostel, um den Nachdruck zu bezeichnen, mit welchem er ihm entgegentrat, selbst Titus sey nicht gezwungen worden, sich beschneiden zu lassen, d. h. es kam nicht wirklich dazu, daß er sich beschneiden lassen mußte, daß man ihm aber diesen Zwang anthun wollte, daß es sich, als ihn der Apostel mit sich nach Jerusalem nahm, eben darum handelte, dem beabsichtigten Zwang zu begegnen und ihn mit allem Ernste zurückzuweisen, liegt deutlich genug in dem ganzen Zusammenhang der Stelle, und man kann nicht mit de Wette sagen, es würde dieß, da es voraussetzen würde, daß die Apostel solches gefordert hätten, ebensowohl dem apologetischen Zweck dieses Berichts, als dem Geist der Verhandlungen und Beschlüsse Apost. Gesch. 15. widerstreben. Aus Apost. Gesch. 15. ist nun einmal Gal. 2. schlechthin nicht zu erklären, und was den apologetischen Zweck des Berichts betrifft, so begreift man den so großen Ernst, mit welchem der Apostel hier die Sache seines Evangeliums vertheidigt, erst dann recht, wenn er nicht blos mit den *παρείσακτοι ψευδάδελφοι*, sondern mit den Aposteln selbst zu thun hat. Warum würde er sich denn selbst nach Jerusalem begeben, warum über diese Sache ganz besonders mit den Aposteln so angelegentlich verhandelt haben, wenn er nicht mit gutem Grunde vorausgesetzt hätte, daß die Apostel in Jerusalem dem Ansinnen, das die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* gemacht haben, keineswegs fremd seyen? Der Gang der Verhandlungen selbst zeigt, wie sich die Apostel zu den Grundsätzen dieser falschen Brüder verhielten. Sie sind ja die Gegner, gegen welche der Apostel diese Grundsätze bekämpft. Daß er nicht einmal in Hinsicht der Beschneidung des Titus gezwungen worden zu seyn versichert, setzt voraus, daß es bei Titus am ehesten zu einem solchen Zwange hätte kommen können, wovon der Grund nur darin liegen konnte, daß er als unbeschnittener Heide selbst ein Begleiter des Apostels war. An ihm hätte es also zuerst geschehen müssen, und bei ihm, der der nächste Gegenstand dieser Forderung war, schien mitten unter solchen, die auf die Beschneidung drangen, gegen ein solches Ansinnen kaum Widerstand geleistet werden zu können. Gerade deßwegen aber, um die Sache gleich in ihrer schärfsten Spitze aufzufassen, dem Principienstreit eine unmittelbar praktische Beziehung zu geben, oder um an dem selbst anwesenden Heiden Titus einen Maaßstab seiner

Widerstandsfähigkeit gegen das Ansinnen der Judenchristen zu haben, scheint der Apostel den Titus mit sich nach Jerusalem genommen zu haben. Zu einem Nachgeben von Seiten des Apostels kam es somit zwar auch nach dem Galaterbrief nicht, was aber nach der Apostelgeschichte unter dem bereitwilligsten Einverständniß der ältern Apostel zu Stande kam, war nach der Versicherung des Apostels selbst nur das Resultat des kräftigsten Widerstands, der nachdrücklichsten Zurückweisung eines eben so ernstlich angesonnenen Zwangs. Auch nicht einen Augenblick, sagt der Apostel, gab ich ihnen nach für den Zweck der von mir geforderten Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums, die Grundsätze des wahren, vom Judenthum freien Christenthums aufrecht erhalten werden und unter den von mir gestifteten Gemeinden fortbestehen *. Selbst die Apostel haben mich zu keiner Aenderung meiner

* Es kann nichts absurder seyn, als die Erklärung, die nicht blos ein Tertullian c. Marc. 5, 3., sondern selbst Interpreten der neuesten Zeit von der Stelle Gal. 2, 4. geben, wornach zu den Worten *διὰ δὲ — ψευδαδέλφους* supplirt werden soll *περιετμήθη*, Titus demnach doch beschnitten worden wäre, wenn auch nicht aus Zwang, doch aus zarter Rücksicht auf die falschen Brüder. Wäre Titus um der falschen Brüder willen beschnitten worden, wie kann der Apostel ohne größten Widerspruch sagen, er habe ihnen auch nicht einen Augenblick nachgegeben! Die Sache der Heidenchristen konnte ja von der der Judenchristen gar nicht getrennt werden, in der Beschneidung des Titus hätte er sein Princip aufgegeben. Daß er ihnen gerade im Princip begegnen wollte, soll ja mit dem emphatischen *οὐδὲ* V. 3. gesagt werden. Wie man doch selbst solche Stellen mißverstehen, und auf solche Mißverständnisse die geschichtliche Auffassung des Urchristenthums gründen kann! Höchst unbequem ist freilich die V. 4. so abgebrochene Redeweise des Apostels, aber wie man auch sie ergänzen mag, der Sinn kann nur seyn: wegen der falschen Brüder aber war es zu dieser Streitsache über die Beschneidung gekommen, oder sah ich mich veranlaßt, diese ernstlichen Schritte zur Behauptung meiner evangelischen Grundsätze zu thun. Die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* sind eben jene *τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας*, von welchen auch die Apostelgeschichte weiß 15, 1., ebendeßwegen werden sie vom Apostel so genannt, weil sie als Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde nach Antiochien kamen (Gal. 2, 4.), um sich an Ort und Stelle davon zu überzeugen, wovon die Kunde nach Jerusalem gekommen war, ob man sich in Antiochien vom mosaischen Gesetz völlig losgesagt habe, und sodann sogleich mit ihren streng jüdischen Grundsätzen aufzutreten. Offenbar versteht der Apostel das eindringliche Wesen dieser Leute, das er durch *παρείσακτοι ψευδαδ.* und *παρεισῆλθον* bezeichnet, nur davon, daß sie als jerusalemische Judenchristen in eine heidenchristliche Gemeinde, wie die zu Antiochien war, gekommen waren, um dieser Gemeinde Grundsätze aufzudringen, welche ihr bisher völlig fremd geblieben waren,

Ansichten und Grundsätze gebracht, am wenigsten dadurch, daß sie mir als die δοκοῦντες εἶναί τι gegenübertraten, und als solche eine auch von mir mit aller Unterwürfigkeit zu respektirende Auctorität zu haben schienen. Es kommt ja, sagt der Apostel mit einem wahrhaft rationellen Bewußtseyn seiner evangelischen Freiheit, überhaupt nicht auf das an, was einer vermöge seiner äußern Stellung und persönlichen Auctorität ist, wer sie auch als Apostel und Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde waren, daran liegt mir nichts, ein blos äußeres Moment dieser Art kann für mich keine bestimmende Rücksicht seyn, auch Gott sieht ja nicht auf das Aeußere und Persönliche, nur darauf konnte es daher ankommen, welche Gründe sie gegen mich geltend zu machen wußten, aber auch in dieser Hinsicht konnte ich mich nicht veranlaßt sehen, von den bisher von mir befolgten Grundsätzen abzugehen. Denn gegen mich haben sie nichts vorgebracht, worin ich ihnen hätte Recht geben können, oder was ich als einen berichtigenden Zusatz zu meiner Ansicht mir hätte aneignen können. So wenig war dieß der Fall, daß im Gegentheil sie anerkennen mußten, wie wohlberechtigt und wohlbegründet meine Ansicht und Handlungsweise sey. Statt daß also, wie man auf judenchristlicher Seite meinte, mein Evangelium des Heidenchristen-

und welche ihr mit der evangelischen Wahrheit zu streiten schienen. Der ganze Gesichtspunkt wird verrückt, wenn man, wie dieß freilich die gewöhnliche Ansicht der Interpreten ist, meint, der Apostel betrachte sie nicht blos in Beziehung auf die antiochenische Gemeinde, sondern in Beziehung auf die christliche Kirche überhaupt als παρεισ. ψευδαδ., sofern sie Gegner der christlichen Freiheit waren. Die christliche Freiheit, die sie bekämpften, war ja nur in Antiochien, in Jerusalem selbst wollte man nichts von ihr wissen, sondern dagegen das mosaische Gesetz in seiner ganzen Strenge auch für die Christen aufrecht erhalten. Eindringliche und falsche Brüder sind sie daher, was nicht zu übersehen ist, nur in ihrem Verhältniß zur antiochenischen Gemeinde, nicht aber zur jerusalemischen, zu dieser gehörten sie ja und in ihr konnten sie wegen ihres Eifers für das Gesetz nur als rechtgläubig gelten. Es tritt daher in der Geschichte hier zuerst der entschiedene Gegensatz des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums hervor, was man in Antiochien nur als eine der Idee der christlichen Freiheit widerstreitende Knechtschaft ansah, galt in Jerusalem allein als das wahre und ächte Christenthum. Auch das sieht man deutlich, daß diese Frage damals erst und zwar von Jerusalem aus angeregt wurde. Es ist daher auch dieß eine unrichtige Bemerkung von de Wette, die nach Antiochien gekommenen Judenchristen seyen später in Jerusalem selbst aufgetreten, woher anders können sie nach Antiochien gekommen seyn, als eben von Jerusalem, und wo anders können die Grundsätze, die sie geltend machten, die herrschenden gewesen seyn, als zu Jerusalem?

thums dem des Judenchristenthums gegenüber nur als ein unbegründetes und unhaltbares erschien, mußte vielmehr seine Selbstständigkeit vollkommen anerkannt werden. Diese Anerkennung fand aber keineswegs von Anfang an statt, sondern der Apostel erreichte sie erst auf dem Wege der Erörterung, deren Hauptmomente er kurz andeutet (V. 7. f.). Sie mußten sich überzeugen, daß ihm das Evangelium bei den Unbeschnittenen ebenso anvertraut sey, als dem Petrus bei den Beschnittenen, oder daß es nicht blos ein Judenchristenthum, sondern auch ein Heidenchristenthum gebe, nämlich ein selbstständiges, vom Judenthum unabhängiges, sie mußten also anerkennen, daß auch die Heiden unmittelbar, ohne erst Juden werden zu müssen, an der messianischen Seligkeit Theil haben. Mit aller Selbstgewißheit seines Standpunkts stellt sich der Apostel dem Petrus gegenüber, so daß Mann gegen Mann, Lehrer gegen Lehrer, ein Evangelium gegen das andere, ein Apostelamt gegen das andere steht, und der Beweis, auf welchen der Apostel sich stützt, ist der bestimmte, thatsächliche Erfolg, auf welchen er schon hinweisen kann. Er hätte, sagt der Apostel (V. 8. in den Worten: *ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποσολὴν τῆς περιτομῆς, ἐνήργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη*) als Apostel nicht mit so großem Erfolg unter den Heiden wirken können, wenn nicht Gott, auf dessen Wirksamkeit dieser Erfolg zurückzuführen ist, eben dadurch factisch hätte bestätigen wollen, daß es mit Recht auch ein *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυσίας* gibt. Aus der Realität des Erfolges wird teleologisch auf die Realität des wirkenden Princips geschlossen. Ich bin einmal, ist der Sinn der Worte des Apostels, thatsächlich der Apostel der Heiden, und hätte die Heiden nicht zum Evangelium bekehren können, wenn ich nicht mein Evangelium auf den Grundsatz der Freiheit vom Gesetz gegründet hätte, wer will also mit der Behauptung gegen mich auftreten, daß nicht auch diese Form des Evangeliums das gleiche Recht der Existenz hat, sie könnte es ja gar nicht zu einer so reellen Existenz gebracht haben, wenn es nicht der Wille Gottes wäre, daß sie existirt. So beruft sich der Apostel auch sonst auf den Erfolg seiner Bemühungen für das Christenthum zum Beweis dafür, daß er ein wahrer und ächter Apostel Christi sey. In demselben Sinne spricht er unmittelbar darauf von der ihm gegebenen Gnade, indem er unter ihr das seiner apostolischen Thätigkeit zu Grunde liegende göttliche Princip versteht, ohne dessen Voraussetzung sich das Daseyn eines solchen Erfolges gar

nicht begreifen ließe. Dieß mußten die Judenapostel anerkennen, sie konnten die Thatsache nicht läugnen und konnten in ihr doch auch nicht die Wirkung eines ungöttlichen, unchristlichen Princips sehen. Sie gaben ihm und dem Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft, erkannten sie als gleichberechtigte Genossen der evangelischen Wirksamkeit an, und versprachen ebendamit ihnen kein Hinderniß in den Weg zu legen, wenn sie auch ferner, wie bisher, den Heiden das Evangelium ohne die Auferlegung des Gesetzes verkündigen. Soweit vereinigte man sich also, aber man glaube nicht, daß nun eine völlige Ausgleichung der beiderseitigen Ansichten und Grundsätze stattgefunden habe. Die *κοινωνία* war ja zugleich eine Trennung, man vereinigte sich nur dahin, daß die einen *εἰς τὰ ἔθνη*, die andern *εἰς τὴν περιτομὴν* gehen sollten, d. h. die Judenapostel konnten zwar gegen die Grundsätze, auf welche Paulus seine evangelische Wirksamkeit stützte, nichts einwenden, sie mußten sie insofern anerkennen, aber diese Anerkennung war eine blos äußerliche, sie überließen es ihm, nach diesen Grundsätzen auch ferner unter den Heiden für die Sache des Evangeliums zu wirken, für sich selbst aber wollten sie nichts davon wissen. Das beiderseitige apostolische Gebiet wird daher streng abgesondert, es gibt ein *εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς* und ein *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας*, eine *ἀποστολὴ εἰς τὴν περιτομὴν*, und eine *ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη*, in der einen gilt das mosaische Gesetz, in der andern gilt es nicht, aber beides steht noch unvermittelt neben einander *.

* Wie auffallend erscheint nun auch, wenn man den wahren Hergang der Sache vor Augen hat, die Berufung auf die Bekehrung des Cornelius, mit welcher die Apostelgeschichte 15, 7. den Petrus seinen Vortrag in Jerusalem eröffnen läßt! Ihr wißt Brüder, läßt sie den Apostel sagen, daß Gott schon seit alter Zeit mich dazu erwählt hat, daß durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören und glauben. Und der die Herzen kennende Gott hat sich an ihnen dadurch bezeugt, daß er ihnen den heiligen Geist gab, gleichwie uns, und er machte keinen Unterschied zwischen uns und ihnen, indem er ihre Herzen durch den Glauben reinigte. Wem sollte sich hier nicht die planmäßige Consequenz der Apostelgeschichte aufdecken, aber eben hieraus auch die Nothwendigkeit ergeben, mit derselben Consequenz, mit welcher sie ihren Plan verfolgt hat, gegen sie zu argumentiren? So gewiß Petrus in Jerusalem nicht so paulinisch gesprochen haben kann, als der Verfasser der Apostelgeschichte ihn sprechen läßt, so gewiß kann er sich auch nicht auf den Vorgang mit Cornelius berufen haben. Das Eine läßt sich unstreitig von dem Andern nicht trennen. Kann er sich aber auf den Vorgang mit Cornelius nicht berufen haben, welche

Der Standpunkt, auf welchem wir die ältern Apostel dem Paulus gegenüber stehen sehen, kann nicht genau genug in das Auge gefaßt werden. Es ist so klar, als es nur seyn kann, daß ihr ganzer Gesichtskreis auch jetzt, zum Wenigsten vierzehen Jahre nach der Bekehrung des Apostels Paulus, noch nicht über das Judenthum hinausgeht. Von einem unmittelbaren Heidenchristenthum wissen sie noch gar nichts, wie es ohne alle Mitwirkung von ihrer Seite vorhanden ist, so müssen sie auch erst durch Paulus zur Anerkennung desselben gebracht werden, und diese ihre Anerkennung erscheint ganz nur als eine Concession, zu welcher sie sich verstehen mußten. Sie können nicht anders, weil sie der Macht der Umstände, und der überwiegenden Persönlichkeit des Apostels nicht zu widerstehen im Stande sind. Sie verstehen sich aber im Grunde nur dazu, das paulinische Christenthum nicht, wie sie ihren Grundsätzen zufolge eigentlich hätten thun sollen, zu bestreiten, sondern

Bürgschaft haben wir noch dafür, daß es sich mit der Bekehrung des Cornelius überhaupt so verhielt, wie die Apostelgeschichte sie erzählt? Ist es nicht klar, daß der Verfasser der Apostelgeschichte in demselben Interesse, das er hier hat, den Apostel Petrus auf einen solchen Vorgang sich berufen zu lassen, der ganzen Erzählung von Cornelius diese Stelle in seiner Geschichte gegeben haben kann? Wer den Petrus sagen läßt, was er unter solchen Umständen nicht gesagt haben kann, hat das Vorurtheil gegen sich, daß seine Darstellung auch sonst keine streng geschichtliche ist. Nicht erst damals also, als der Drang der Umstände und das imponirende Ansehen des Apostels Paulus keine andere Wahl übrig ließ, sollte Petrus jene freiere Ansicht von dem mosaischen Gesetz und die aus derselben in Ansehung der Heidenchristen sich ergebenden Grundsätze anerkannt haben, sondern schon längst zuvor und auf eine Weise, bei welcher er nicht durch die Auctorität eines Andern dazu bestimmt wurde, sondern nur dem unmittelbaren Antrieb des göttlichen Geistes folgte. So war nicht nur die apostolische Unabhängigkeit des Petrus sichergestellt, sondern auch jene freiere Ansicht, auf welcher die paulinische Verkündigung des Evangeliums beruhte, noch ehe der Apostel Paulus selbst in den ihm bestimmten Wirkungskreis eintrat, als eine göttlich sanctionirte gerechtfertigt. Wie sehr es die Absicht der Apostelgeschichte ist, auf die Bekehrung des Cornelius zurückzuweisen, und schon dabei die Grundidee des paulinischen Christenthums durchblicken zu lassen, beweist auch der 15, 9. ausgesprochene Gedanke: Gott hebe den Unterschied zwischen Heiden und Juden auf, indem er ihre Herzen durch den Glauben reinige. Daß das für unrein Gehaltene an sich nicht unrein sey, sollte durch die Bekehrung des Cornelius und die sie begleitenden Visionen vor Augen gestellt werden, und wie schon 10, 43. die Ertheilung der Sündenvergebung vom Glauben an Jesus abhängig gemacht wird, so wird 15, 9. die paulinische πίστις als das Eine Princip des gottwohlgefälligen Verhältnisses aufgestellt.

sich passiv gegen dasselbe zu verhalten, oder, mit Einem Worte, es zu ignoriren. So wie die Sache damals stund, können nur zwei Fälle gedacht werden: entweder stimmten die Judenapostel dem Apostel Paulus in den Grundsätzen seines εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας bei, oder nicht. Stimmten sie ihm bei, so mußten sie es auch für ihre Pflicht halten, selbst an der Bekehrung der Heiden zu arbeiten, sie hätten ja sonst ihren apostolischen Beruf nicht in dem Umfang erfüllt, in welchem sie ihn erfüllen zu müssen sich selbst bewußt waren, sie hätten theoretisch für wahr und richtig erkannt, was sie durch ihr practisches Verhalten wieder für verwerflich erklärt hätten. Stimmten sie ihm aber nicht bei, so konnten sie auch nicht einmal so viel zugeben, als sie ihm wirklich zugaben, sie konnten es nicht für indifferent halten, daß in Beziehung auf die Heiden der Grundsatz aufgestellt wurde, man könne auch ohne das Judenthum, ohne die Beobachtung des mosaischen Gesetzes selig werden. Diesen Grundsatz konnten sie ja nicht anerkennen, ohne mit ihm auch die Verpflichtung anzuerkennen, selbst auch nach diesem Grundsatz nicht blos für das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς, sondern auch das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας zu wirken. Da sie dieß nicht thaten, so ist hieraus, da doch die Aufrichtigkeit des dem Apostel Paulus gemachten Zugeständnisses vorausgesetzt werden muß, wenigstens auf eine Halbheit der Ansicht und Ueberzeugung zu schließen, welche sie nothwendig in Widerspruch mit sich selbst und in Inconsequenz verwickeln mußte. Sie konnten den vom Apostel Paulus gegen sie geltend gemachten Grundsätzen und Thatsachen nichts Widerlegendes entgegenhalten, und doch konnten sie sich auch von dem beschränkten Standpunkt des Judenthums, auf welchem sie bisher stehen geblieben waren, nicht losmachen. Da sie nun doch einmal durch den Handschlag der Gemeinschaft eine Concession gemacht hatten, blieb nichts anderes übrig, als sich gegen das paulinische Christenthum so viel möglich indifferent zu verhalten. Wir sehen hier ganz den Ursprung jener zwei Fractionen des Judenchristenthums vor uns, die uns aus der Geschichte der folgenden Zeit näher bekannt sind. Es gab innerhalb des Judenchristenthums selbst eine strengere und mildere Ansicht und Partei. Die strengere Partei wollte den allen Judenchristen gemeinsamen Grundsatz, daß man ohne das Judenthum nicht selig werden könne, in seiner ganzen Consequenz auch auf die Heidenchristen ausgedehnt wissen. Diese Klasse von Judenchristen konnte sich gegen das paulinische Christenthum

nicht blos indifferent verhalten, sie mußte es bestreiten und darauf bestehen, daß, wenn die Heiden zur Theilnahme an der Seligkeit des messianischen Reichs berufen werden sollen, wogegen sie, nachdem es einmal factisch geschehen war, nichts mehr einwenden konnten, dieß nur unter der Bedingung geschehen könne, daß sie von der Beobachtung des Gesetzes nicht freigesprochen werden. Sie sahen recht gut ein, daß wenn man auch nur für die Heidenchristen die Nothwendigkeit des Gesetzes fallen lasse, es um die absolute Bedeutung des Judenthums geschehen sey. Sie waren daher die erklärten Gegner des Apostels Paulus, welche sich überall in die von ihm gestifteten Gemeinden eindrängten, um, nachdem er die Bekehrung zum Evangelium zu Stande gebracht hatte, nun mit der Bedingung nachzukommen, ohne welche sie nie hätte geschehen sollen, und ohne welche sie ein völlig vergebliches Werk seyn müßte, der Auferlegung des Gesetzes. Die mildere Partei war mit der strengeren in dem Grundsatz ganz einverstanden, nur konnte sie nach der einmal von den Judenaposteln dem Apostel Paulus gemachten Concession practisch nicht auf dieselbe Weise gegen ihn auftreten, sie verzichtete auf die consequente Durchführung ihres Grundsatzes, und beschränkte sich mit demselben auf das Judenthum. Es läßt sich nicht anders denken, als daß die Judenapostel an der Spitze dieser Partei stunden, aber jene andere, welche als die strenge und consequente durch keine Halbheit der Ansicht in ihrer practischen Wirksamkeit sich gehemmt sehen konnte, mußte, wie dieß ganz in der Natur der Sache selbst lag, die geschichtlich bedeutendere werden. Schon in der nächsten Zeit nach jenen Verhandlungen in Jerusalem zeigte sich, wie sich die beiden Parteien zu einander verhalten, wie die eine die über die andere übergreifende war.

Im engsten Zusammenhang mit diesen Verhältnissen steht der schon in der alten Zeit so übel berüchtigte, aber für den beiderseitigen Standpunkt nur um so bezeichnendere Auftritt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien. Wären die ältern Apostel wirklich von der blos relativen Gültigkeit des Gesetzes und seiner Werthlosigkeit in Beziehung auf die Gnade des Evangeliums fest und klar überzeugt gewesen, wie hätte Petrus in Antiochien aus scheuer Rücksicht auf die jerusalemischen Judenchristen, deren Auftreten in Antiochien schon zeigt, daß es mit jenem jerusalemischen Beschluß sich nicht so verhalten kann, wie ihn die Apostelgeschichte als einen, mit der allgemeinen Zustimmung

der ganzen Gemeinde zum Besten der Heidenchristen gefaßten darstellt, ein in jedem Falle so zweideutiges Benehmen gegen die Heidenchristen sich zu Schulden kommen lassen können, derselbe Petrus, welchen die Apostelgeschichte kaum zuvor so entschieden paulinisch sich aussprechen läßt, und zwar in Jerusalem selbst vor der ganzen Gemeinde, aus welcher sodann einzelne Wenige den Apostel so ängstlich besorgt machen konnten? Wie schroff tritt hier vollends der Gegensatz des Paulus zu Petrus hervor? Wie offen und schonungslos ist sein Tadel, wie streng und heftig seine Rede, wie scharf wird dem Petrus der Widerspruch, in welchem er sich mit seiner Halbheit befand, entgegengehalten? Auch hievon weiß freilich die Apostelgeschichte nichts. Nach einer von der Wahrheit so abweichenden Darstellung der jerusalemischen Verhandlungen konnte in ihr für eine solche Scene keine Stelle mehr seyn, aber es wird dadurch nicht nur ihre Differenz mit dem Galaterbriefe um so größer, sondern es kann auch kein Zweifel mehr darüber seyn, daß ihr Stillschweigen über einen so offenkundigen Vorfall ein absichtliches ist. Wo man den Streit zwischen Petrus und Paulus erwähnt zu finden erwartet, spricht sie nur von einem παροξυσμός zwischen Paulus und Barnabas, und auch dieser Zwist ist angeblich aus einer andern Veranlassung entstanden, als nach Gal. 2, 13. vorauszusetzen ist. Warum verschweigt sie, wenn sie doch über einen in jener Zeit vorgefallenen Streit nicht ganz schweigen zu können glaubt, gerade die Hauptveranlassung des Streits, aus welcher doch sicher auch jener παροξυσμός entstanden ist? Aus demselben Grunde, aus welchem sie es nicht gewagt hat, den in dieselben Ereignisse verflochtenen Namen des Titus auch nur einmal unter den Freunden und Begleitern des Apostels zu nennen *. Man sieht wohl, sie wollte über alle jene

* Statt des unbeschnittenen Titus macht sie dagegen um so mehr den beschnittenen Timotheus namhaft. Daß derselbe Paulus, welcher in Jerusalem mit aller Macht sich weigerte, den Titus aus Rücksicht auf die Juden und Judenchristen beschneiden zu lassen, nicht lange nachher aus derselben Rücksicht den Timotheus selbst soll beschnitten haben, Ap.Gesch. 16, 3., gehört gleichfalls zum schlechthin Unglaublichen der Apostelgeschichte. Es wäre dieß dieselbe Verläugnung des Princips gewesen. Da Timotheus, obgleich seine Mutter eine Jüdin war, sich bisher nicht hatte beschneiden lassen, so wollte er selbst nach seinem Vater zu den Heiden gerechnet seyn. Wäre er nun als Heide beschnitten worden und zwar nach dem Willen und auf die Veranstaltung des Apostels, um nicht mehr mit seinem Vater als Heide angesehen zu werden, Ap.Gesch. 16, 3., was hätten Juden und Heiden

Vorfälle in Jerusalem und Antiochien einen verhüllenden Schleier werfen, und durch die Erwähnung des minder bedeutenden Zwistes zwischen Paulus und Barnabas um so mehr die Aufmerksamkeit von dem Hauptfactum und Hauptgegenstand des Streits ablenken. In ihrer apologetischen und irenischen Tendenz konnte ihr nichts mehr zuwider seyn, auf die Auffrischung eines Ereignisses, das den Apostel Paulus in den Augen der Judenchristen in einem so ungünstigen Lichte erscheinen ließ, dessen Anstoß erregender Eindruck, wie aus Manchem zu schließen ist, noch so lange nachwirkte, daß auch damals noch alles daran gelegen seyn mußte, ihn so viel möglich zu mildern und die ganze Sache in Vergessenheit zu bringen *. Es wurde dadurch wenigstens so viel erreicht, daß man das schroffe Benehmen des Apostels gegen das Juden-

anders hierin sehen können, als die Erklärung, daß die Beschneidung gar nichts so Gleichgültiges sey, wie sie der Apostel sonst betrachtet? Die von ihm an Timotheus vorgenommene Handlung stände im augenscheinlichsten Widerspruch nicht blos mit Gal. 2, 3., sondern auch Gal. 3, 28., und 5, 11. Selbst wenn die Uebernahme der Beschneidung von Seiten des Timotheus eine ganz freiwillige gewesen wäre, was Olshausen besonders geltend macht, hätte sie der Apostel an Timotheus als seinem Begleiter nicht zulassen können, um nicht sich selbst dem gerechten Vorwurf einer characterlosen Inconsequenz auszusetzen. Wie es sich daher auch mit der Beschneidung des Timotheus verhalten mag, auf die Rechnung des Apostels kann das *λαβὼν περιέτεμεν αὐτόν*, Ap.Gesch. 16, 3., in keinem Falle kommen.

* Wie wird noch in den pseudoclementinischen Homilien 17, 13. f. Paulus es vorgerückt, daß er Gal. 2, 11. von Petrus gesagt hatte, er sey *κατεγνωσμένος* gewesen! *Εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς, καὶ τοῦ ἐπὶ ἀποκαλύψει μακαρίσαντός με καταφέρεις.* Petrus sagt dieß zu dem Magier Simon, daß aber unter demselben der Apostel Paulus zu verstehen ist, leidet keinen Zweifel. In dem den Homilien voranstehenden Schreiben des Petrus an Jakobus wird gesagt: *Τινὲς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα, τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν. Καὶ ταῦτα ἔτι μου περιόντος ἐπεχείρησάν τινες ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν· ὡς καὶ ἐμοῦ οὕτω μὲν φρονοῦντος, μὴ ἐκ παῤῥησίας δὲ κηρύσσοντος, ὅπερ ἀπείη.* Auch dieß bezieht sich auf Gal. 2, 12., nur ist die Sache umgekehrt. Statt daß Paulus voraussetzt, Petrus habe eigentlich mit seiner Ansicht vom mosaischen Gesetz übereingestimmt, und es sey eine bloße *ὑπόκρισις* gewesen, daß er seine wahre Ansicht aus Furcht vor den Judenchristen verläugnete, protestirt hier Petrus gegen die Voraussetzung, er habe aus Mangel an *παῤῥησία* über die Abschaffung des Gesetzes mehr zugegeben, als seine wahre Meinung sey, dieß erklärt er für eine willkürliche Deutung seiner Reden.

thum damit entschuldigen zu können glaubte, es falle noch in die erste Zeit nach seiner Bekehrung, in welchem Sinne Tertullian sagt c. Marc. 1, 20: Paulus adhuc in gratia rudis — ferventer, ut neophytus, adversus judaismum aliquid in conversatione reprehendendum existimavit. Aus demselben Grunde glaubten die neueren Interpreten in ihren chronologischen Erörterungen über die Reise des Apostels Gal. 2, 1. dieselbe nur in eine frühere Zeit setzen und für die zweite der Ap.Gesch. 11, 30. halten zu können. Auch sie beriefen sich darauf, das Benehmen des Apostels gegen das Judenthum sey nachher viel milder und nachgiebiger gewesen. Welche Beweise hat man aber dafür, wenn man sie nicht aus der Apostelgeschichte nimmt, deren Widerspruch mit dem Galaterbrief offen genug am Tage liegt? Was der Apostel 1. Cor. 9, 12. sagt, er sey den Juden ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen, kann doch gewiß nicht in einem Sinne genommen werden, in welchem er wesentliche Grundsätze verläugnet haben müßte. Er kann ja den Juden nur in demselben Verhältniß ein Jude geworden seyn, in welchem er auch den Heiden ein Heide wurde. Den sichersten Beweis, daß der Apostel auch nachher noch ebenso dachte, und sein Verhältniß zu den ältern Aposteln aus demselben Gesichtspunkt betrachtete, gibt der Galaterbrief selbst; denn wie hätte er sonst in einem Briefe, welcher doch nicht so kurze Zeit nach jenem Vorfall in Antiochien geschrieben ist, sich auch in der Folge noch auf solche Weise aussprechen können. Ist doch auch nicht das Geringste zur Milderung des Eindruckes bemerkt, welchen ein solches, wie man annehmen muß, auch damals noch fortdauerndes Zerwürfniß der beiden Apostel machen mußte.

Was die Apostelgeschichte als das Resultat der apostolischen Verhandlung in Jerusalem angibt, steht gleichfalls in einem sehr auffallenden Widerspruch mit der eigenen Erklärung des Apostels. Nach der Apostelgeschichte wurde auf den Antrag des Jakobus, welcher, wie schon bemerkt worden ist, in gewissem Sinne vermittelnd zwischen die beiden Hauptparteien tritt, zwischen die pharisäisch gesinnten Gesetzeseiferer auf der einen und Barnabas, Paulus und Petrus auf der andern Seite, um die Heidenchristen weder von der Rücksicht auf das mosaische Gesetz ganz freizusprechen, noch ihnen das aufzulegen, was schon bei denen, die zum Judenthum übertreten wollten, immer als das schwerste Joch des Gesetzes erschien, und daher auch der Hauptanstoß und das größte Hinderniß, um die Heiden für das Evangelium

zu gewinnen, seyn mußte, die Beschneidung, der Beschluß gefaßt, sie sollen sich des Genusses des Götzenopferfleisches, der Unzucht, des Erstickten und des Blutes enthalten. Dieser von der ganzen Versammlung förmlich gefaßte Beschluß wurde in einem, im Namen der Apostel, der Presbyter und der Brüder der jerusalemischen Gemeinde entworfenen Schreiben durch eigene Abgeordnete, die aus der Mitte der jerusalemischen Gemeinde gewählt wurden und Paulus und Barnabas nach Antiochien begleiteten, den Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien zugesandt. Der Verfasser der Apostelgeschichte hebt recht absichtlich die große Wichtigkeit dieses Beschlusses hervor. Er sey, heißt es in dem Schreiben, in der Absicht gefaßt worden, die Gemüther zu beruhigen, und die ängstlichen Besorgnisse zu entfernen, welche durch Einige, die die Beschneidung und die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes verlangten, verbreitet worden seyen. Deswegen wird auch ausdrücklich bemerkt, welche lebhafte Freude der nach Antiochien überbrachte Beschluß und die durch die jerusalemischen Abgeordneten bezeugte Uebereinstimmung der jerusalemischen Gemeinde mit der antiochenischen daselbst erweckt habe. Ja, der Verfasser der Apostelgeschichte macht noch einmal recht absichtlich auf das Moment dieses Beschlusses aufmerksam. Als Paulus und Silas nicht lange nachher eine zweite Missionsreise antraten, und zuerst die auf der ersten Reise gegründeten christlichen Gemeinden besuchten, übergaben sie, wie Ap.Gesch. 16, 4. gesagt wird, die von den Aposteln und Presbytern in Jerusalem gefaßten Beschlüsse, damit man sich nach ihnen richte (παρεδίδουν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα, τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀπ.) und dieß hatte die Folge, daß die Gemeinden in ihrem Glauben bestärkt wurden, und mit jedem Tag an Zahl zunahmen. So wohlthätig wirkte also dieser Beschluß für die Sache des Evangeliums, so wesentlich hieng von ihm die weitere Verbreitung desselben unter den Heiden ab. Es bezeichnet daher, wie die Sache hier dargestellt wird, die jerusalemische Verhandlung und der damals gefaßte Beschluß eine sehr wichtige Epoche der ältesten Geschichte des Christenthums: die kritische Frage, ob das Christenthum dem Judenthum untergeordnet seyn soll, oder nicht, damals ganz auf die Spitze gestellt, wäre so ganz im Interesse des Christenthums entschieden worden. Sollte man nun nicht erwarten, auch der Apostel Paulus werde im Briefe an die Galater, indem er doch von derselben Verhandlung spricht, und zwar gerade in der Beziehung,

wiefern man sich gegenseitig verständigte, eine so wichtige Beschlußnahme nicht ganz unerwähnt gelassen habe? Die Bedingung der *κοινωνία* war ja, *ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν*, wäre es nun nicht hier ganz an der Stelle gewesen, statt blos den Gegensatz so schroff, wie diese Worte lauten, hinzustellen, auch auf das Gemeinsame und Vermittelnde, das zwischen der *ἀποσολὴ περιτομῆς* und der *ἀποσολὴ εἰς τὰ ἔθνη* stattfand, Rücksicht zu nehmen? Allein es findet sich nicht nur bei dem Apostel auch nicht die geringste Andeutung darüber, daß damals ein so wichtiger Beschluß gefaßt worden sey, sondern vielmehr die bestimmteste Versicherung des Gegentheils. *Μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* sagt ja der Apostel 2, 10. ausdrücklich. Die einzige Rücksicht also, die auf der Seite des die Unabhängigkeit seines apostolischen Wirkungskreises behauptenden Apostels stattfand, war das *μνημονεύειν τῶν πτωχῶν*, worunter doch unmöglich etwas anderes verstanden werden kann, als daß er es sich angelegen seyn lassen werde, die arme jerusalemische Gemeinde durch Beiträge, die er in den Gemeinden der Heidenchristen sammeln würde, zu unterstützen, und dieß, sagt der Apostel, habe er auch zu thun sich bemüht, wie wir es in seinen Briefen wirklich finden. Schließt nun aber nicht jenes *μόνον* jede andere, außerdem noch getroffene Uebereinkunft von selbst aus? Und wie hätte der Apostel diese Unterstützung durch Armenbeiträge, die doch für den Zweck der Verhandlung selbst bloße Nebensache war, als das Einzige hervorheben können, wenn weit wichtigere auf den Gegenstand der Verhandlung selbst, die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes sich beziehende Bestimmungen gegeben wurden? Man sage nicht, da hier nur von der zwischen Paulus und Barnabas auf der einen, und Jakobus, Petrus und Johannes auf der andern Seite geschlossenen *κοινωνία* die Rede sey, zwischen jenen Allen aber nach der Apostelgeschichte keine Differenz stattgefunden habe, so sey hier keine Veranlassung gewesen, jene Bestimmungen zu erwähnen, demungeachtet aber setze sie der Apostel voraus; man kann dieß nicht sagen, da schon gezeigt ist, daß eine Hauptdifferenz der beiden Abschnitte gerade darin besteht, daß die im Streite begriffenen Parteien nicht dieselben sind. An eine Ausgleichung der beiden Berichte ist also hier nicht mehr zu denken, sondern die schon nachgewiesene Verschiedenheit erstreckt sich nur noch weiter. Wie wir statt einer öffentlichen Versammlung eine bloße Privatverhandlung finden, und statt eines Gegensatzes zwischen

den Aposteln und einigen pharisäisch gesinnten Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde einen Gegensatz unter den Aposteln selbst, so finden wir nun auch die Bestimmungen des nach der Apostelgeschichte gefaßten Beschlusses nicht, aus dem natürlichen Grunde, weil nach dem Brief an die Galater ein solcher Beschluß gar nicht stattfand. Daß er mit Allem, was zu ihm gehörte, nicht blos zufällig unerwähnt blieb, ist sowohl in dem Briefe an die Galater, als auch den übrigen Briefen des Apostels auf's Deutlichste zu sehen. Im Briefe an die Galater bekämpft ja der Apostel judaisirende Gegner, welche den Christen der galatischen Gemeinde die Beschneidung als nothwendige Bedingung der Seligkeit aufdringen wollten, Gal. 5, 1. f. Aus dieser Veranlassung setzt der Apostel sein ganzes Verhältniß zu der ἀποσολὴ τῆς περιτομῆς auseinander. Was lag nun hier näher, als die Berufung auf jenen Beschluß? Wodurch konnten jene Gegner besser zurückgewiesen werden, als durch einen in Jerusalem selbst gefaßten Beschluß, durch welchen die Beschneidung für ein ebenso unerträgliches als unnöthiges Joch erklärt worden war? Ja, man muß sogar sagen, daß es für den Apostel schlechthin nothwendig war, wenn er einmal auf jene Verhandlungen so speciell zurückgieng, in einem Falle, auf welchen sie so ganz ihre Anwendung fanden, einen solchen Beschluß nicht unerwähnt zu lassen. Er konnte ja davon gar nicht schweigen, ohne der Wahrheit der Sache in einer Darstellung, welche gerade das Hauptmoment zurückhielt, und dem Recht, das er gegen seine Gegner geltend zu machen hatte, etwas zu vergeben. Welche Bedeutung konnte denn ein solcher Beschluß, welcher doch für die Heidenchristen von so großer Wichtigkeit hätte seyn müssen, in der Folge noch haben, wenn in einem solchen Falle, in welchem es ganz darauf angekommen wäre, das schon Gewonnene zu behaupten, kein Gebrauch davon gemacht wurde? Ebenso verhält es sich mit andern Bestimmungen des angeblichen Beschlusses. Der Apostel schweigt gleichfalls, wo man ihre Erwähnung nicht blos, sondern ihre bestimmte Anwendung erwartet, auf eine ganz unerklärliche Weise. Es ist bekannt, wie oft er in seinen Briefen aus mehreren Veranlassungen vom Genusse des Götzenopferfleisches spricht. Er hält ihn an sich für indifferent, dringt aber sehr nachdrücklich darauf, daß man aus Rücksicht auf schwächere Mitchristen sich desselben enthalte. So erklärt sich der Apostel insbesondere 1. Cor. 8. über die εἰδωλόθυτα, über welche er, wie man sieht, von demjenigen

Theile der corinthischen Gemeinde, an welche sein Brief vorzugsweise gerichtet ist, befragt worden war. Schon diese Anfrage aber hätte gar nicht stattfinden können, wenn jene Decrete, wie man nach der Apostelgeschichte annehmen muß, dazu bestimmt waren, in jeder Gemeinde der Heidenchristen gleichsam niedergelegt zu werden, wenn ihre Beobachtung eigentlich als die Bedingung der zwischen Heidenchristen und Judenchristen bestehenden christlichen Gemeinschaft gelten sollte. Der Apostel selbst aber hätte den Genuß von Götzenopferfleisch, wenn er ihn auch an und für sich als indifferent betrachtete, doch unter den damaligen Verhältnissen schon deswegen nicht für indifferent erklären können, weil die Beobachtung eines für einen solchen Zweck gegebenen positiven Gebots nie für etwas Indifferentes gehalten werden kann. Daß aber alle jene Gebote nach der Apostelgeschichte als künftig in allen heidenchristlichen Gemeinden allgemein zu beobachtende gegeben wurden, leidet keinen Zweifel. Nach Ap.Gesch. 15, 20. vgl. 22. wurde ja beschlossen, ἐπιςεῖλαι αὐτοῖς (ἔθνεσι) τȣ̃ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγ. u. s. w. und V. 28. 29. wird es sogar für nothwendig erklärt, sich diesen Bestimmungen zu unterwerfen. Man kann auch nicht sagen, sie seyen blos für die Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien gegeben worden, weil diese zunächst durch jene judaisirenden Eiferer beunruhigt worden waren, die ausdrückliche Bemerkung des Schriftstellers 16, 4., daß sie auch den Gemeinden in Derbe und Lystra, von Paulus selbst, sobald er zu ihnen kam, zur Nachachtung übergeben worden seyen, schließt offenbar in sich, daß es auch fortan in allen neuen Gemeinden auf gleiche Weise gehalten werden sollte, und gerade auf dieser Reise kam der Apostel nach Corinth und stiftete die dortige Gemeinde. Auch Neander findet es (a. a. O. S. 357.) merkwürdig, daß der Apostel in Beziehung auf die Streitigkeiten der corinthischen Gemeinde über den Genuß des Opferfleisches sich nicht auf die Beschlüsse jener apostolischen Versammlung zu Jerusalem berief, um die Verpflichtung für die Heidenchristen, sich des Genusses von Opferfleisch zu enthalten, darauf zu gründen. Wenn nun aber Neander sowohl dieß, als auch jenes andere, daß er ja auch den Judenchristen, welche den Heiden die Beschneidung aufdringen wollten, nicht das Ansehen jener Beschlüsse entgegenhielt, daraus erklären will, daß es zu dem Characteristischen der Art des Paulus gehöre, daß er sich hier nicht auf ein äußerliches positives Gebot, auf einen νόμος berufe, sondern auf das innere Gesetz

in den Gemüthern der Gläubigen, auf das, was der Geist des Evangeliums verlange, so muß Neander selbst gefühlt haben, wie wenig dieß zureicht, indem er weiter bemerkt: „übrigens scheint, obgleich von den Aposteln in Palästina das Ansehen jener Beschlüsse immer festgehalten wurde, doch außerhalb Palästina's dasselbe nur noch wenig gegolten zu haben. Da jene Beschlüsse auf einem gegenseitigen Vergleich beruhten, so mußte, wenn die eine der Parteien, die Judenchristen, die Bedingung nicht erfüllten, indem sie die Unbeschnittenen nicht als ihre Brüder anerkennen wollten, auch von der andern Seite, die verpflichtende Kraft für die Heidenchristen, welche sich den Judenchristen durch die Beobachtung jener Beschlüsse nähern wollten, wegfallen." Hiemit ist auch von Neander soviel zugegeben, daß aus dem Zugegebenen nur der von selbst darin enthaltene Schluß gezogen werden darf. Woher kommt es denn, daß jene Beschlüsse außerhalb Palästina's, wo sie doch allein gelten sollten, so wenig galten, daß die Judenchristen die Bedingung nicht erfüllten, und zwar schon von Anfang an nicht erfüllten? Denn wenn jene τινὲς ἀπὸ Ἰακώβε schon so kurze Zeit nach jener Verhandlung in Jerusalem, gerade in der Gemeinde, für welche jene Beschlüsse ganz besonders bestimmt waren, in Antiochien, so offen und entschieden gegen sie auftreten konnten, so ist hieraus zu schließen, wie wenig sie überhaupt jemals gegolten haben können. Und wenn sie auf einem gegenseitigen Vergleich beruhten, wie kommt es, daß von dem durch ihre Verletzung beeinträchtigten Theil, von Seiten der Heidenchristen, nirgends eine Beschwerde darüber erhoben wird? Will man es nun auch als einen Vortheil auf der Seite der Heidenchristen betrachten, daß für sie die verpflichtende Kraft jener Beschlüsse hinwegfiel, so kann man gar nicht mehr einsehen, welches Interesse man je haben konnte, einen solchen Vergleich zu schließen. Dieß war ja gerade das ursprüngliche Verhältniß, daß jeder Theil es mit dem Gesetz hielt, wie er wollte. Erst dann, als die Judenchristen den Heidenchristen die Beschneidung aufdringen wollten, wurde jener vermittelnde Vergleich geschlossen, und zwar zur großen Beruhigung der Heidenchristen, weil sie nun auch mit Zustimmung der Judenchristen der Beobachtung des lästigsten Theils des Gesetzes sich enthoben sahen. Hielten nun aber die Judenchristen den Vergleich nicht, drangen sie auf's Neue auf die Beschneidung, so fiel für die Heidenchristen die Beruhigung, die ihnen der Vergleich geben sollte, hinweg, und sie

sahen sich auf's Neue in die beunruhigende Ungewißheit versetzt, ob sie ohne die Beschneidung selig werden können. Setzten sie sich aber jetzt, und zwar schon kurze Zeit nachher, da der Vergleich so frühe verletzt wurde, darüber hinweg, so hätten sie sich auf dieselbe Weise auch schon früher, ohne einen solchen Vergleich beruhigen können, und man muß also hieraus den wahrscheinlichen Schluß ziehen, daß Gesetze, welche nicht nur nie gehalten wurden, sondern auch durch kein besonderes Interesse hervorgerufen seyn konnten, auch niemals wirklich gegeben wurden. Zwar beruft sich Neander auf Ap.Gesch. 21, 25. zum Beweis dafür, daß die Apostel in Palästina das Ansehen jener Beschlüsse immer festgehalten haben, allein diese Stelle spricht nur für das Interesse, das der Verfasser der Apostelgeschichte hatte, an die schon früher von ihm berichteten Beschlüsse hier wieder zu erinnern, ein von der Apostelgeschichte unabhängiger Beweis für das Ansehen jener Beschlüsse, welcher hier allein gelten könnte, fehlt durchaus. Es ist aber sogar an sich nicht einmal wahrscheinlich, daß die Apostel in Palästina das Ansehen jener Beschlüsse festhielten. Denn wie sollten sie es festgehalten haben? Doch nur dadurch, daß sie bei den Judenchristen auf die Anerkennung derselben in Beziehung auf die Heidenchristen drangen. Wenn aber dieß so wenig Erfolg hatte, wie die Geschichte zeigt, wie unkräftig müßte das Ansehen der Apostel bei den Judenchristen gewesen seyn, um wie viel wahrscheinlicher ist daher, daß sie nicht auf die Anerkennung dieser Beschlüsse drangen, oder daß diese Beschlüsse überhaupt nicht existirten?

So wenig aber damals diese Beschlüsse vorhanden gewesen und beobachtet worden seyn können, so gewiß war dieß doch später der Fall. Auch Neander bemerkt a. a. O.: erst später haben jene Beschlüsse durch das Vorherrschendwerden einer andern Richtung in der Kirche wieder strenge Gesetzeskraft erhalten. Dieses Spätere zeigt uns erst vollends, aus welchem Gesichtspunkt wir die nach der Apostelgeschichte damals getroffene Uebereinkunft zu betrachten haben, nur weiß die Geschichte nichts davon, daß die Gültigkeit, welche jene Bestimmungen später erhielten, eine Folge ihrer frühern Gesetzeskraft war. Was zuerst die Beschneidung betrifft, so stunden in der ersten Zeit die Judenchristen und Heidenchristen in Ansehung derselben einander geradezu entgegen, indem die erstern streng an ihr festhielten, die letztern aber eine Verpflichtung dazu von Anfang an nicht anerkannten,

sondern die Taufe als das vollkommen zureichende äußere Surrogat derselben betrachteten. Was der Apostel Paulus im Gegensatz gegen jene Gesetzes-Eiferer, welche ohne Zweifel als Mitglieder der palästinensischen Gemeinden oder wenigstens durch den von diesen ausgehenden Einfluß aufgeregt, auch außerhalb Palästina in den vom Apostel Paulus gegründeten Gemeinden die Nothwendigkeit der Beschneidung geltend machten, Gal. 5, 2. vergl. mit 3, 27. sagt: *Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει — ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην*, bezeichnet uns sehr genau den damaligen Stand der Sache. Der nächste Schritt, welcher geschah, war, daß auch bei den Judenchristen die Beschneidung aufhörte, zwar nicht in Palästina, wo die Ebioniten und Nazaräer fortgehend auch hierin strenge Anhänger des mosaischen Gesetzes blieben, wohl aber bei den auswärtigen Judenchristen, den Hellenisten, welche demnach auch so die große Wichtigkeit beurkunden, die sie in der ältesten Geschichte der christlichen Kirche dadurch behaupten, daß sie Judenthum und Heidenthum vermittelnd, durch diese Vermittlung dem Christenthum seinen eigenen Weg bahnten. Wie dieß geschah, läßt sich zwar aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmter verfolgen, doch fehlt es wenigstens nicht an einigen bemerkenswerthen Hinweisungen. Auffallend ist in dieser Hinsicht, mit welcher Geringschätzung im Briefe des Barnabas, welchen wir, wenn auch nicht für eine Schrift des uns bekannten Barnabas, doch in jedem Falle, was auch der ihm vorgesetzte Name des Barnabas zu verstehen gibt, für ein hellenistisches Product zu halten haben, von der Beschneidung die Rede ist. „Nun erst sind," sagt der Verfasser (C. 9.) in einer Reihe allegorischer Deutungen, durch welche er den wahren Sinn des Alten Testaments aufschließen will, „unsere Ohren für das rechte Verständniß des göttlichen Worts beschnitten. Die Beschneidung, auf welche sie ihr Vertrauen setzten, ist nun als nichtig erkannt. Denn Gott meinte keine fleischliche Beschneidung, sie geriethen aber in Irrthum, weil ein böser Engel sie berückte." Hier wird also die Beschneidung, wie sie von den Juden als mosaisches Gesetz beobachtet wurde, sogar von dämonischem Einfluß abgeleitet. In den Briefen des Ignatius wird in demselben Sinne zwischen einer obern und untern Beschneidung und einem wahren und falschen Judenthum unterschieden *.

* **Ep. ad Philad.** c. 6: Wer den Einen Gott des Gesetzes und der Prophe-

Einen andern merkwürdigen Beweis der in Ansehung der Beschneidung sich ändernden Ansicht und Sitte der Hellenisten geben uns die clementinischen Homilien. Es gibt kein anderes Denkmal, das uns den noch in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts herüberreichenden Einfluß des Judaismus auf das Christenthum so klar bezeugt, wie diese Schrift. So sehr auch in ihr der Judaismus vorherrscht, so ist doch nirgends von der Beschneidung die Rede, um so mehr aber wird dagegen die Bedeutung der Taufe, als des Mittels der Ablegung des Heidenthums (des ἀφελληνισθῆναι Hom. XIII. 9.), und der Wiedergeburt hervorgehoben, und nur darin gibt sich noch eine Zurückweisung auf den alten Werth der Beschneidung kund, daß Jakobus den Presbytern der jerusalemischen Gemeinde befiehlt, die ihm zugesandten Predigten des Petrus keinem andern zu übergeben, als einem beschnittenen Gläubigen. Ohne Zweifel hatte dieses Aufgeben der Beschneidung in der Ueberzeugung seinen Grund, daß anders als auf diesem Wege die Heiden für das Christenthum nicht gewonnen werden können. Wie vieles eben daran, an der Verdrängung des Heidenthums und der allgemeinen Verbreitung der allein wahren Religion, den hellenistischen Judenchristen gelegen war, beweisen gleichfalls jene Homilien schon dadurch, daß sie ihren Apostel Petrus ganz zum Heidenapostel machen. Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet auch die Apostelgeschichte die Sache, wenn sie den Zuwachs, welchen die christliche Kirche aus den Heiden erhielt, ganz davon abhängig macht. Je nachgiebiger aber hierin das Judenthum gegen das Heidenthum war, mit desto größerem Recht konnte man darauf dringen, daß das mosaische Gesetz auch von den Heiden so viel möglich beobachtet und berücksichtigt werde. Dieselben Punkte, an welche die Apostelgeschichte die Erlassung der Beschneidung knüpft, finden wir in der apostolischen Zeit, so weit unsere Kunde reicht, als stehende Normen des christlichen Verhaltens überhaupt. Als der Apostel Paulus den ersten Brief an die Corinthier schrieb, schwankte man noch in der Ansicht über die εἰδωλόθυτα. Doch ermahnt schon der Apostel zur Enthaltung von ihnen nicht blos wegen der Rücksicht, die auf schwächere Christen zu nehmen sey, sondern auch deßwegen, weil der Genuß derselben ein μετέχειν τραπέζης δαιμονίων sey (1. Cor. 10, 21.). Dieß wurde später die allgemein herrschende Ansicht. In diesem Sinne schärfen

ten verkündigt, und läugnet, daß Christus der Sohn Gottes sey, ist ein Lügner, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος τῆς κάτω περιτομῆς ψευδοϊουδαῖος.

die clementinischen Homilien (VII. 4.) das ἀπέχεσθαι τραπέζης δαιμόνων ein, und es wurde an den Gnostikern, wie man überhaupt in ihnen Heidnisches sah, besonders hervorgehoben, daß sie εἰδωλόθυτα ἐσθίειν für etwas Indifferentes und nicht Verunreinigendes erklärten. Auch an dem ἀπέχεσθαι τȣ̃ πνικτȣ̃ καὶ τȣ̃ αἵματος (des Fleisches von Thieren, die durch Erstickung getödtet, in ihrem Blute erstickt waren, und des Blutes überhaupt), hielt die Kirche in der Periode, in welcher sie sich erst aus verschiedenartigen Elementen zur Einheit bildete, mit Strenge fest *. Alles dieß hieng mit der Ansicht zusammen, die sich in der ersten christlichen Kirche auf der Grundlage der jüdischen Vorstellung von den Dämonen, als den Göttern der heidnischen Welt und den Urhebern des Heidenthums überhaupt, über das Heidenthum entwickelte. Auf diesen Zusammenhang weist Origenes Contra Celsum VIII. 30. hin: τὸ μὲν γὰρ εἰδωλόθυτον θύεται δαιμονίοις, καὶ ȣ̓ χρὴ τὸν τȣ̃ θεȣ̃ ἄνθρωπον κοινωνὸν τραπέζης δαιμονίων γίνεσθαι, τὰ δὲ πνικτὰ, τȣ̃ αἵματος μὴ ἐκκριθέντος, ὅπερ φασὶν εἶναι τροφὴν δαιμόνων, τρεφομένων ταῖς ἀπ' αὐτȣ̃ ἀναθυμιάσεσιν, ἀπαγορεύει ὁ λόγος, ἵνα μὴ τραφῶμεν τροφῇ δαιμόνων, τάχα τινῶν τοιȣ́των πνευμάτων συντραφησομένων ἡμῖν, ἐὰν μεταλαμβάνωμεν τῶν πνικτῶν· ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων περὶ τῶν πνικτῶν σαφὲς εἶναι δύναται τὸ περὶ τῆς ἀποχῆς τȣ̃ αἵματος. Das merkwürdigste in der Reihe dieser apostolischen Verordnungen ist jedoch das ἀπέχεσθαι τῆς πορνείας. Die Interpreten finden es mit Recht sehr auffallend, daß, wie Neander hierüber sich ausdrückt (a. a. O. S. 166.), neben den disciplinarischen nur für eine bestimmte Zeit und für bestimmte Verhältnisse berechneten Verordnungen das für alle Zeiten geltende, auf etwas objectiv Sittliches sich beziehende Verbot der Unzucht vorkommt. Neander indeß ist der Meinung, der Zusammenhang, in welchem dieß Verbot hier vorkommt, gebe auch den besten Aufschluß über die Ursache und Absicht dieser besondern Erwähnung. Die πορνεία werde hier nur erwähnt in derselben Beziehung, wie die vorhergehenden Stücke, wegen der engen Verbindung, in welcher sie den Juden mit dem Götzendienst zu stehen schien, man sey ja schon aus den Schriften des A. T.

* In dem Schreiben der gallischen Gemeinden von Lugdunum und Vienna bei Eusebius Kg. V. 1. wird in Beziehung auf den bekannten, den Christen gemachten Vorwurf gesagt: πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιȣ̃τοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν;

gewohnt gewesen, Götzendienst und Unzucht überall zusammengestellt zu sehen, Ausschweifungen dieser Art seyen mit manchen Zweigen des Götzendienstes wirklich verbunden gewesen, und überhaupt sey der strenge Begriff der Keuschheit dem Standpunkt der Naturreligion im Ganzen fern gelegen. Es handle sich hier nicht von einer besondern sittlichen Vorschrift des Christenthums, in diesem Falle würde dieß Gebot nicht so vereinzelt als ein positives hingestellt worden, dasselbe vielmehr aus dem ganzen Zusammenhang des christlichen Glaubens und Lebens abgeleitet worden seyn, wie dieß in den Briefen der Apostel geschehe. Es handle sich hier nur von dem altjüdischen Gegensatz gegen alles, was mit dem Götzendienst zusammenzuhängen schien, und dieser Gegensatz sey auch auf die neuen christlichen Gemeinden übertragen worden. Diese Erklärung kann ich nicht für genügend halten. Denn wie hätte für Christen ein besonderes Verbot, daß sie sich der mit dem heidnischen Götzendienst verbundenen Unzucht zu enthalten haben, nöthig scheinen können, wenn sie nicht der Einschärfung dieses Verbots auch im Allgemeinen bedurften? Nur wer Unzucht überhaupt für etwas Indifferentes hielt, konnte sie auch beim heidnischen Götzendienst für etwas Erlaubtes halten. Für Christen aber mußte gerade ein auf den heidnischen Götzendienst sich beziehendes Verbot der Unzucht am wenigsten nöthig zu seyn scheinen, da mit dem Verbot der Theilnahme an den *εἰδωλόθυτα* für sie von selbst jede Veranlassung zu der damit verbundenen Unzucht hinwegfiel. Nimmt man also die *πορνεία* in dem Neander'schen Sinn, so sieht man nicht ein, wie hier das *ἀπέχεσθαι πορνείας* neben dem *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων* eine besondere Stelle finden konnte, da es von selbst darin enthalten ist, und in gesetzlichen Bestimmungen dieser Art ein so müßiger Zusatz nicht zu erwarten ist, man sieht sich daher immer wieder zu der Annahme genöthigt, die *πορνεία* im allgemeinen Sinn, und das *ἀπέχεσθαι πορνείας* als eine allgemein sittliche Vorschrift zu nehmen, was, wie anerkannt ist, für höchst unpassend gehalten werden muß. Eben so unhaltbar ist, was Olshausen für das einzig Richtige erklärt, an die größere Freiheit in geschlechtlichen Verhältnissen bei den Griechen und Römern zu denken, welche den ernstern Juden ein Gräuel gewesen und ihnen schon als feinere Hurerei erschienen sey. Es werde also unter dem, nicht blos grobe, sondern auch feinere Vergehungen dieser Art zusammenfassenden Ausdruck den Heidenchristen größere Sorgfalt und Achtsam-

keit im Umgange mit dem weiblichen Geschlecht empfohlen, um den Judenchristen keinen Anstoß zu geben. Wer kann aber glauben, daß dieß durch das Wort πορνεία ausgedrückt seyn soll? Wie vag und willkührlich wäre der ganze Begriff dieser πορνεία, während doch solche gesetzliche Bestimmungen ihren bestimmten Sinn haben und auf ein bestimmtes Object gehen müssen? So gut also die übrigen Verordnungen sich auf bestimmte einzelne Fälle beziehen, so gut muß dieß auch bei der πορνεία angenommen werden. In dieser Hinsicht verdient die von Gieseler (in der Abhandlung über die Naz. u. Eb. in Stäudl. u. Tzsch. Arch. für Kg. IV. S. 312.) nach älterm Vorgang näher dahin bestimmte Erklärung, πορνεία sey hier Blutschande, die eine besondere Erwähnung verdiente, da bei den heidnischen Völkern gewisse Verbindungen unter Blutsverwandten für erlaubt gegolten haben, welche Bedeutung das Wort πορνεία auch 1. Cor. 5, 1. habe, jedenfalls den Vorzug, und man muß sich wundern, wie Neander und Olshausen sie ganz unberücksichtigt lassen konnten. Nehmen wir aber noch hinzu, daß in jener Periode der christlichen Kirche, aus welcher wir die ältesten nachapostolischen Denkmale haben, insbesondere auch die Eingehung einer zweiten Ehe als Hurerei und Ehebruch angesehen und von den ältesten christlichen Schriftstellern mit diesem Namen bezeichnet wird, so können wir um so weniger darüber im Zweifel seyn, daß durch das Wort πορνεία hier eheliche Verbindungen bezeichnet werden, die nach der damaligen Ansicht der Christen für unerlaubt galten und als Merkmal eines unkeuschen, unzüchtigen Sinnes. Diese Erklärung paßt auch vollkommen gut für den Zusammenhang. Denn wie die Theilnahme an den heidnischen Opfermalen, und der Genuß des Erstickten und des Bluts als eine heidnische Verunreinigung angesehen wurde, weil man dadurch in Gemeinschaft mit den Dämonen, den heidnischen Göttern kam, so schienen auch unerlaubte eheliche Verbindungen, wie insbesondere die Schließung einer zweiten Ehe, von dem wahren Gott abzuführen und mit dem Monotheismus in Widerstreit zu kommen. Wer eine so unkeusche Verbindung eingieng, gab ebendadurch den Beweis, daß er, wie die clementinischen Homilien sich ausdrücken, keine monarchische, d. h. keine zur höchsten Einheit ihre Richtung nehmende Seele habe. Wir haben also hier sowohl an die alttestamentliche Vorstellung, daß das erwählte Volk Gott eine gleichsam eheliche Treue zu leisten habe, als auch an die neutestamentliche Idee der Verbindung Christi mit der

Kirche als seiner Braut zu denken, vermöge welcher man, wie die christliche Ehe schon im Briefe an die Epheser (6, 22.) aufgefaßt ist, in jeder Ehe zwischen Mann und Frau ein Nachbild dieses heiligen unauflöslichen Verhältnisses sah, und daher insbesondere an den Vorsteher einer christlichen Gemeinde die Forderung machte, die 1. Timoth. 3, 2. unter den von dem ἐπίσκοπος geforderten Eigenschaften als eine der ersten vorangestellt ist, daß er sey μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte alles, was in Beziehung auf das eheliche Leben dem christlichen Sinne nicht gemäß war, als eine abgöttische heidnische πορνεία bezeichnet werden. Alle diese Bestimmungen, welche damals in Jerusalem gegeben worden seyn sollen, tragen deutlich genug das Gepräge einer Zeit an sich, in welcher das Verhältniß der Heidenchristen nicht zu den palästinensischen Judenchristen, die ja von der Strenge des mosaischen Gesetzes nichts nachlassen wollten, also auch auf solche mildernde Bestimmungen sich gar nicht einlassen konnten, sondern nur zu den freier denkenden auswärtigen Hellenisten, auf diese Weise sich fixirte. Während in den paulinischen Briefen nirgends auch nur die geringste Hinweisung auf jene der Apostelgeschichte zufolge zu Jerusalem in aller Form getroffene Uebereinkunft sich findet (auch in der Stelle 1. Cor. 5, 1., wenn sie hieher gehört, vermißt man ja gleichfalls eine solche Andeutung), ist dagegen bei den spätern nachapostolischen Schriftstellern von allen diesen Punkten als stehenden Normen des christlichen Lebens die Rede. Wie wahrscheinlich ist daher, daß der Verfasser der Apostelgeschichte dieser spätern Zeit selbst angehört, daß er in jenem apostolischen Convent in Jerusalem in die frühere apostolische Zeit zurückverlegt und zu einem Beschluß der Apostel selbst gemacht hat, was in den Verhältnissen, in welchen Judenchristen und Heidenchristen zu einander sich befanden, von selbst die im christlichen Leben geltende Praxis geworden war? Ganz in denselben Kreis christlicher Lebensverhältnisse versetzen uns die pseudoclementinischen Homilien. Als der Apostel Petrus, als Heidenapostel, wie er hier erscheint, die von ihm gestifteten heidnischen Gemeinden in Tyrus und Sidon organisirte, gab er ihnen folgende Vorschriften Hom. VII. 4. 8.: Ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ — τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκὸς, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολύεσθαι (oder nach Cotelier's Verbesserung ἀπολέεσθαι) λύματος, τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ, ὅσα θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ

ὑμεῖς ἀκέσατε ἅπαντες, ἐν πολλοῖς σώμασιν μίαν γνώμην ἀναλαβόντες. Diese Vorschrift ließ der Apostel in Tyrus zurück, als er von da nach Sidon kam, gab er auch hier die ganz gleichlautende: Ἡ δὲ ὑπ᾽ αὐτῦ (Gott) ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν· τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ, καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι, καὶ ὕτω διὰ ἀγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τῦ σώζοντος ὕδατος· τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος, μὴ ἀκαθάρτως βιῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λύεσθαι, αὐτὰς μὲν καὶ ἄφεδρον φυλάττειν, πάντας δὲ σωφρονεῖν, εὐποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν u. s. w. Abstrahiren wir hier von demjenigen, was zum Eigenthümlichen der clementinischen Ansicht vom Christenthum gehört, und ziehen wir in Betracht, daß an die Stelle der aufgegebenen Beschneidung hier die Taufe gesetzt ist, so haben wir hier ganz die in der Apostelgeschichte angegebenen vier Punkte. Denn daß das μὴ ἀκαθάρτως βιῦν, oder das παντὸς ἀπολύεσθαι λύματος dem ἀπέχεσθαι πορνείας entspricht, und dasselbe in sich begreift, was aller Wahrscheinlichkeit nach unter der πορνεία hier ganz besonders zu verstehen ist, leidet keinen Zweifel. Ein ausdrückliches Verbot der zweiten Ehe findet sich zwar in den clementinischen Homilien nicht, da aber die πορνεία, oder μοιχεία, als die größte Sünde nach der Abgötterei betrachtet und das größte Gewicht darauf gelegt wird, daß alles im Leben der Menschen eine streng monarchische Richtung und Gestalt hat, so ist mit Recht anzunehmen, daß die zweite Ehe blos deßwegen nicht ausdrücklich verboten wird, weil es als etwas von selbst sich Verstehendes vorausgesetzt wird, daß sie unter der πορνεία oder μοιχεία begriffen gedacht werden muß. Auch ist in der zuerst angeführten Stelle klar ausgesprochen, daß die Judenchristen die Beobachtung der genannten Bestimmungen als die wesentliche Bedingung betrachteten, unter welcher sie sich allein mit den Heidenchristen zur Einheit eines gesellschaftlichen Ganzen vereinigen können. Auf diesem vermittelnden Wege schlossen sich erst die beiden heterogenen Elemente zur Einheit zusammen. Wie fern stehen sich aber beide Theile noch in jenem Zeitpunkt, in welchem man sich der vorhandenen Differenz erst recht bewußt wurde?

Sechstes Kapitel.

Die zweite Missionsreise des Apostels Paulus.

Ap.Gesch. Kap. 16.

Es war einer der großartigsten Momente im Leben des Apostels, als er auf jenen Verhandlungen in Jerusalem die große Sache seines Evangeliums und Apostelamts im hohen Bewußtseyn der Wahrheit desselben, das er selbst in seinem Briefe ausspricht, gegen die ältern Apostel und die ganze jerusalemische Gemeinde vertheidigte. Was auf seiner ersten Reise nach Jerusalem eine erst ihrer Verwirklichung entgegengehende Idee war, lag damals schon als thatsächliche Wirklichkeit vor Augen. Der Apostel sprach nur eine unläugbare factische Wahrheit aus, wenn er die Sache seines Evangeliums als Gottes Sache geltend machte. War dieß auf der Seite des Apostels der kräftigste Beweis ihrer Wahrheit, so wurde dagegen auch bei der großen practischen Bedeutung, welche die Sache jetzt hatte, der Widerstand der Gegner um so entschiedener und energischer. Da selbst Barnabas kurze Zeit nach den Verhandlungen in Jerusalem wankend wurde, so war es im Grunde der Apostel allein, welcher den ganzen Kampf mit der Macht des noch so eng mit dem Christenthum verwachsenen Judenthums zu bestehen hatte. In dem durch die Ereignisse in Jerusalem und Antiochien erhöhten Selbstbewußtseyn und mit der dadurch auf's Neue befestigten Ueberzeugung, daß die Sache seines Evangeliums nicht nur durch keine menschliche Macht unterdrückt werden könne, sondern die ganze Zukunft der Entwicklungsgeschichte des Christenthums für sich habe, unternahm der Apostel, nachdem er noch einige Zeit in Antiochien zugebracht hatte, eine neue Missionsreise, auf welcher er nicht nur die schon früher bereisten kleinasiatischen Länder durchwanderte, sondern auch den weiteren wichtigen Schritt that, die Lehre des Evangeliums von Troas aus nach dem gegenüberliegenden Macedonien hinüberzutragen und von da aus weiterhin in die europäischen Länder zu verbreiten. Es ist ganz aus der Anschauungsweise des klassischen Alterthums, welcher überhaupt der Verfasser der Apostelgeschichte nicht fremd gewesen zu seyn scheint, genommen, wenn derselbe dem Apostel in diesem für ihn und die Sache des Evangeliums so bedeutungsvollen, eine so große Zukunft in sich schließenden Moment in einem nächtlichen Gesichte einen macedonischen Mann mit der Bitte erscheinen läßt, hülf-

reich nach Macedonien herüberzukommen (19, 9.). Wie der Verfasser der Apostelgeschichte so gern auf das der heidnischen Welt inwohnende, dem Evangelium von selbst entgegenkommende Heilsverlangen in verschiedenen Zügen und Andeutungen hinweist, so hat er auch hier in diesem macedonischen Manne die Heilsbegierde symbolisirt, mit welcher nicht nur die macedonische Bevölkerung, sondern die europäische Menschheit überhaupt den Apostel als den Sendboten eines neu aufgehenden Heils zu sich herüberrief. In einer solchen Ausschmückung der Geschichte mag man sich die schriftstellerische Individualität des Verfassers der Apostelgeschichte gern gefallen lassen, würde er uns nur nicht unmittelbar darauf in eine Reihe von Erzählungen hineinführen, in welchen wir die weitern Ereignisse in dem Leben des Apostels nur wieder mit dem magischen Lichte des Wunders beleuchtet, ihre geschichtliche Wahrheit aber mit einem dichten Schleier verhüllt sehen.

Die angeblichen Erlebnisse des Apostels zu Philippi in Macedonien gehören zu dem Wundervollsten, was die Apostelgeschichte über ihn zu berichten weiß. Die Interpreten und Kritiker, Neander nicht ausgenommen, gehen freilich auch über diese so bedenkliche Stellen mit gewohnter Leichtigkeit hinweg, wie vieles aber hier ist, woran man gerechten Anstoß nehmen muß, läßt sich gewiß nicht läugnen. Die Hauptschwierigkeiten liegen in der 16, 20. beginnenden Erzählung, aber auch schon das Vorangehende, worin die Veranlassung zum Folgenden erzählt wird, ist abenteuerlich genug. Während Paulus und Silas, wird erzählt, einige Tage in Philippi verweilten, sey ein von einem wahrsagenden Geist besessenes Mädchen, so oft sie zu der außerhalb der Stadt befindlichen jüdischen Proseuche sich begaben, mit dem lauten Zuruf nachgefolgt: „Diese Menschen sind Diener des höchsten Gottes, welche uns den Weg des Heils verkündigen.“ Nachdem dieß das Mädchen viele Tage gethan hatte, habe endlich Paulus ärgerlich hierüber sich umgewandt und dem Geiste im Namen Jesu Christi geboten, zur Stunde das Mädchen zu verlassen. Da nun aber dadurch denen, deren Sklavin das Mädchen war, der bedeutende Gewinn entgieng, welchen sie von dem Wahrsager-Gewerbe ihrer Sklavin hatten, so haben sie durch die Beschuldigung staatsgefährlicher Umtriebe, die sie gegen Paulus und Silas erhoben, einen Volksaufstand erregt und die Verhaftung des Apostels und seines Begleiters bewirkt. Die Versuche der neuern Interpreten, die Sache erklärlicher zu machen, setzen nur ihr Unwahr-

scheinliches mehr in's Licht. Schon mit dem πνεῦμα πύθωνος verhält es sich auf eigene Weise. Von Bauchrednerei zwar, woran der Ausdruck πνεῦμα πύθωνος denken ließe, und wovon er auch schon von den Alten (Augustin De civ. Dei 2. 23.) genommen wurde, wollen die Neuern nichts mehr wissen, um so mehr aber glauben Olshausen und Neander in den Erscheinungen des Somnambulismus den erwünschten Schlüssel zur Erklärung auch dieser Erscheinung zu finden. Daß das Mädchen die geistige Eigenthümlichkeit der Apostel erkannte, sey, bemerkt Olshausen, als dasselbe Hellsehen aufzufassen, von dem sich in den evangelischen Geschichten, welche Heilungen der Dämonischen erzählen, zahlreiche Beispiele finden. In demselben Sinne spricht Neander (a. a. O. S. 242.) von einem den Erscheinungen des Somnambulismus ähnlichen convulsionären Zustande*, in welchem der Eindruck dessen, was das Mädchen früher von Paulus gehört hatte, wieder zurückgewirkt und sich mit ihren eigenen heidnischen Vorstellungen vermischt habe. Bei dieser Erklärung muß, um von Anderem nichts zu sagen, sich sogleich die Bedenklichkeit aufdringen, wie der Apostel das Mädchen als eine von einem bösen Geiste Besessene behandeln kann, wenn sie doch nur im Zustande des Somnambulismus sich befand? Darauf gibt Olshausen gar keine, Neander aber folgende Antwort (a. a. O. S. 244.): „Es sey kein Grund anzunehmen, daß bei dem Lichte des christlichen Bewußtseyns des Apostels nicht möglicher Weise ein Irrthum in einem solchen Gegenstande bestehen konnte, welcher nicht die Glaubenswahrheit angehe, sondern in ein ganz anderes niedrigeres Gebiet gehöre, wie die Frage, ob hier eine aus der Natur der menschlichen Seele, ihren natürlichen Kräften, ihrem Zusammenhang mit dem leiblichen Organismus erklärbare Erscheinung, oder eine Folge der Besitznahme durch einen persönlichen bösen Geist anzunehmen sey?" Welche gefährliche Consequenz für einen Standpunkt, wie der Neander'sche ist, hierin liegt, ist leicht zu sehen. Ist es Neander einleuchtend, in einem Falle, wie der vor-

* Von Convulsionen und ekstatischen Zuständen findet sich, beiläufig bemerkt, im Texte auch nicht die geringste Andeutung. Ebenso muß ich das aus Missionsberichten Beigebrachte, daß Personen, die in einem ekstatischen Zustande unter gewaltsamen Convulsionen Orakel ertheilten, nach ihrer Bekehrung zum Christenthum sich nicht wieder in einen solchen Zustand zurückversetzen konnten, für unpassend erklären, da gerade von dem Hauptpunkt, auf welchen es dabei ankäme, von der Bekehrung der Sklavin, gleichfalls kein Wort im Texte gesagt ist.

liegende ist, in dem christlichen Bewußtseyn des Apostels die Möglichkeit eines Irrthums anzunehmen, warum soll dieselbe Annahme nicht auch Andern in andern ähnlichen Fällen erlaubt seyn? Schon Olshausen bringt ja die Dämonischen der evangelischen Geschichte überhaupt unter den Gesichtspunkt der Erscheinungen des Somnambulismus. Sollen wir nun etwa der Neander'schen Behauptung zufolge in dem religiösen Bewußtseyn Jesu selbst die Möglichkeit eines Irrthums annehmen, da die Dämonischen der Evangelien nicht als solche, die sich im Zustande des Somnambulismus befinden, sondern als von bösen Geistern Besessene geschildert werden? Mit welchem Rechte kann aber ferner behauptet werden, eine Frage dieser Art gehöre gar nicht in das Gebiet der Glaubenswahrheiten? So lange in der Reihe der Wahrheiten des christlichen Glaubens auch die Lehre von den Dämonen ihre eigenthümliche Stelle einnimmt, hat unstreitig auch die Frage über den Einfluß der Dämonen und den Umfang desselben ein ächt religiöses Moment, und es kann ohne Inconsequenz nicht angenommen werden, ein vom göttlichen Geiste erleuchteter Apostel habe darüber im Irrthum seyn können, ob in einem bestimmten Fall eine dämonische Einwirkung oder eine natürliche Erscheinung stattfinde. Lassen wir jedoch solche Fragen auf sich beruhen, die Annahme eines den Erscheinungen des Somnambulismus ähnlichen Zustandes widerlegt sich in jedem Falle in unserer Stelle selbst. War das Mädchen nicht wirklich von einem bösen Geiste besessen, wie kann der Apostel dem Geiste, von welchem sie besessen seyn sollte, gebieten, von ihr auszufahren? Was sollen wir uns unter der mit dem Mädchen vorgegangenen Veränderung denken, wenn der Apostel über die Ursache des Uebels, mit welchem sie behaftet war, sich so sehr im Irrthum befand? Sollen wir eine Aeußerung seiner Wunderkraft auch in einem solchen Falle annehmen, in welchem er nicht einmal wußte, auf welches Object sie sich beziehe? Ja, wie sollen wir uns auch nur den Unwillen, welchen der Zuruf des Mädchens bei dem Apostel erregte, und den strafenden Ernst erklären, mit welchem er ihr entgegentrat, wenn hier kein böser Geist sein Wesen trieb? Auch Neander scheint diese Frage sich aufgedrungen zu haben, da er bemerkt (S. 243.): „Der Apostel gebot dem Geist, der das Vernünftig-Sittliche in ihr gefangen hielt, von ihr zu weichen. Wenn dieß auch kein persönlicher böser Geist war, so war es doch das Walten eines ungöttlichen Geistes. Das, was in dem Menschen das

Freie seyn, was herrschen sollte über alle Naturtriebe und Kräfte, war solchen dienstbar gemacht worden. Und durch die göttliche Kraft dessen, der in das zerrissene Innere der Dämonisch-Kranken Frieden und Harmonie wieder zurückgerufen hatte, wurde auch diese in einem verwandten Zustande sich befindende von der Macht dieses ungöttlichen Geistes befreit, und sie konnte sich von nun an nicht wieder in einen solchen Zustand zurückversetzen.“ So hätten wir also einen ungöttlichen Geist, welcher aber kein persönlicher böser Geist ist, ein Gebundenseyn durch Naturtriebe und Kräfte, aus welchem man sich selbst nicht befreien kann, und doch zugleich einen Zustand, in welchen man sich mit eigener Freiheit und Willkür versetzt. Was soll aber durch eine solche Halbheit der Ansicht gewonnen werden? Wozu ein solches Naturalisiren des Wunders, wenn man doch sonst so wenig Bedenken trägt, Wunder auf Wunder zu häufen? Darum gestehe man offen, wie es der Buchstabe des Textes gebietet, daß hier von einem bösen Dämon die Rede ist, und von dem Standpunkt aus, auf welchem man steht, zwischen dem Faktum und der Vorstellung des Apostels eben so wenig als dem Bericht des Schriftstellers unterschieden werden darf. Der Unwille des Apostels und der von ihm verrichtete Wunderact kann daher nur darin seinen Grund gehabt haben, daß er, wenn auch der Dämon unwillkürlich von der Wahrheit Zeugniß gab, doch in die Länge nicht die Anerkennung der Wahrheit durch dämonische Kräfte gefördert sehen wollte. Der Dämon aber, welcher hier sein Wesen trieb, wird ein *πνεῦμα πύθωνος* genannt. Gibt man auch zu, daß der Ausdruck nicht gerade nöthigt, speciell an einen Geist des pythischen Apollo zu denken, so muß es doch in jedem Fall als etwas Characteristisches, das hier hervorgehoben werden soll, angesehen werden, daß der Dämon ein wahrsagender Dämon war. Es gibt also eine eigene Classe wahrsagender Dämonen, während doch nach der gewöhnlichen jüdisch-christlichen Vorstellung die Dämonen überhaupt mit dem höhern Wissen, das ihnen zukommt, auch das Vermögen der Wahrsagung haben. Führt dieß aber nicht doch wieder auf die heidnische Vorstellung zurück, die Plutarch (De def. orac. 9.) als etwas höchst Thörichtes und Kindisches zurückweist: *τὸν θεὸν αὐτὸν, ὥσπερ τȣ̃ς ἐγγαςριμύθȣς, Εὐρυκλέας πάλαι, νυνὶ Πύθωνας προσαγορευομένȣς, ἐνδυόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι, τοῖς ἐκείνων ςόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργάνοις.* Will man aber auch blos dabei

stehen bleiben, daß der Dämon, als solcher, ein wahrsagender Geist war, wie läßt es sich denken und mit gesunden psychologischen Begriffen vereinigen, daß ein Dämon als ein höheres, den Menschen in Besitz nehmendes Wesen sich zugleich so sehr in den Dienst des von ihm besessenen Menschen begeben habe, daß dieser einen ganz beliebigen Gebrauch von dem Wahrsagungs-Vermögen des Dämons machen und ein eigentliches Gewerbe mit demselben treiben konnte? Dieß geht doch in der That sogar über alles dasjenige hinaus, was sich in den Evangelien über das Verhältniß der Dämonen zu den von ihnen besessenen Menschen findet, und macht es erklärlich, wie selbst solche Interpreten, die die Realität dämonischer Besitzungen nicht in Zweifel ziehen, hier einen andern Weg einschlagen zu müssen glauben, zum klaren Beweis, wie wenig sich der erzählten Begebenheit eine erträgliche Vorstellung abgewinnen läßt.

Die Hauptschwierigkeiten drängen sich jedoch, wie gesagt, in demjenigen zusammen, wozu das bisher Besprochene nur die Einleitung ist. Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender: Die Herrn der Sklavin, durch die Austreibung des wahrsagenden Dämon ihres einträglichen Gewerbes beraubt, brachten das Volk durch die gegen Paulus und Silas erhobene Beschuldigung staatsgefährlicher Neuerungen zu einem Aufstand, welcher die Veranlassung wurde, daß die Duumvirn der Stadt Philippi die beiden Apostel mit Ruthen schlagen, in's innerste Gefängniß werfen und in strengster Verwahrung halten ließen. Um Mitternacht aber stimmten Paulus und Silas einen lauten, von allen Gefangenen vernommenen Hymnus an, alsbald erfolgte eine heftige Erderschütterung, die Thüren des Gefängnisses thaten sich auf und die Fesseln der Gefangenen lösten sich. Beim Anblick der offenen Gefängnißthüren wollte der Gefängnißwächter, in der Meinung, daß die Gefangenen entflohen seyen, sich in sein Schwerdt stürzen, als aber Paulus ihm mit lauter Stimme zurief, daß sie alle da seyen, fiel er dem Paulus und Silas zu Füßen und fragte: was muß ich zu meinem Heile thun? Die Antwort war: glaube an den Herrn Jesus Christus. Ihm und allen seinen Hausgenossen wurde nun das Wort Gottes verkündigt und die christliche Taufe ertheilt, worauf der Gefängnißwächter noch in derselben Nacht, zum Ausdruck seiner Freude, ein festliches Mahl veranstaltete. Kaum war es Tag geworden, so schickten die Duumvirn den Befehl, Paulus und Silas freizulassen. Paulus

aber erklärte nun: da sie als römische Bürger eine solche Behandlung erlitten haben, so zieme es sich nicht, daß sie heimlich fortgeschickt werden, die Duumvirn müssen in eigener Person erscheinen und sie aus dem Gefängniß herausführen. Wirklich kamen diese, da sie jetzt erst erfuhren, daß sie gegen römische Bürger ein solches Verfahren sich erlaubt haben, führten sie aus dem Gefängniß heraus und baten sie mit freundlichen Worten, die Stadt zu verlassen.

Schon diese einfache Zusammenstellung der Hauptmomente der Erzählung zeigt deutlich genug, wie sehr es dem ganzen Hergang der Sache an einem natürlichen Zusammenhang fehlt. Dieser Vorwurf soll der vorliegenden Erzählung keineswegs blos wegen des Wunders, das sie enthält, gemacht werden, in Beziehung auf welches nur darauf zu beharren ist, daß es als solches auch anerkannt wird. Die Interpreten, die das Erdbeben, von welchem die Rede ist, für ein blos natürliches und zufälliges Ereigniß halten wollen, setzen sich dadurch offenbar mit den Worten und dem Sinne des Schriftstellers in Widerspruch. Ich kann daher auch in der Wendung, deren sich Neander bedient, wenn er sich so ausdrückt (S. 245.): „um Mitternacht vereinigten sie sich im Gebet Gott zu preisen, als ein Erdbeben den Boden des Kerkers erschütterte," nur eine Umstellung sehen, zu welcher der Text nicht berechtigt, da der Schriftsteller unläugbar das entstandene Erdbeben nicht als die Veranlassung zum Gebet, sondern als Folge und Wirkung desselben darstellen will. Wie sollte man es auch sich denken, daß durch ein Erdbeben nicht allein die Thüren des Gefängnisses geöffnet, sondern sogar die Fesseln der Gefangenen gelöst wurden? Lassen wir also das Wunder ruhig in seinem vollen Rechte bestehen, es ist das Einzige, was in diesen Theil der Erzählung noch einen gewissen scheinbaren Zusammenhang bringt, aber man nehme nun die weitern Umstände, die sich hier zugetragen haben sollen. Während die beiden Apostel so laut sangen und beteten, daß es alle Mitgefangenen hörten, liegt nur der Gefängnißwächter in tiefem Schlaf, und als er endlich gleichfalls, wie man annehmen muß, durch das Erdbeben aufgeschreckt, erwacht, und die Thüren des Kerkers offen steht, ist das erste, was er thut, daß er sein Schwerdt zieht, um sich zu tödten, ohne doch, ehe er sich zu diesem Schritt der Verzweiflung entschließt, auch nur nachzusehen, ob die Gefangenen wirklich, wie er befürchtete, entflohen sind, oder nicht, ohne auch nur den entfernten

Gedanken zu haben, daß der Erdstoß, dessen Wahrnehmung ihn doch aufweckte, die Ursache des Offenstehens der Thüren sey, und deswegen auch keine Schuld auf ihn fallen könne, und als Paulus mit lauter Stimme ihm zurief, daß sie alle noch da seyen, wirft er sich dem Paulus und Silas zu Füßen, ohne daß man sieht, warum? Woher wußte er denn, daß die Erderschütterung, wenn er sie auch für ein Wunder hielt, gerade um ihrer willen geschehen sey, und wenn wir auch hineindenken, was der Schriftsteller nicht sagt, Paulus und Silas haben ihn darüber belehrt, was konnte ihn bestimmen, ihnen, ehe er sie näher kannte, sogleich zu glauben, und wie konnten diese selbst in der Dunkelheit (V. 29.), die sogleich, ohne daß sie es bemerkten, einer der Mitgefangenen zum Entfliehen benützen konnte, jene Versicherung in so zuversichtlichem Tone geben? Ist es ferner wahrscheinlich, daß der Gefängnißwächter, der kaum zuvor im ersten Augenblick sich selbst ermorden will, weil er ohne zu wissen, wie? eine Untreue in seinem Beruf begangen zu haben fürchtet, nun sogleich diese Furcht und die Ursache derselben, die Duumvirn, so sehr vergißt, daß er die beiden Gefangenen mit sich in seine Wohnung hinaufnimmt, und hier mit ihnen ein Freudenmahl hält, wie wenn er jetzt mit Einem Male jeder Verantwortung enthoben wäre, obgleich er keinen Grund zu der Voraussetzung haben konnte, die Duumvirn haben ihre Ansicht über die Gefangenen geändert, und es werde ihm ungestraft hingehen, seine Berufstreue verletzt und dem erhaltenen gemessenen Befehl zuwider gehandelt zu haben. Mit Anbruch des Tags schicken nun zwar die Duumvirn, die den Tag zuvor mit so großer Strenge verfuhren, und noch strengere Maßregeln nehmen zu wollen schienen, ohne Weiteres den Befehl, die beiden Gefangenen sollen wieder freigelassen werden, man sieht aber auch hier keinen Zusammenhang. Sagt man, sie seyen den Tag zuvor blos aus Rücksicht auf das Volk so streng gegen sie verfahren, so ist dieß bei römischen Magistratspersonen nicht gerade sehr wahrscheinlich, und V. 35. gibt eher zu verstehen, es sey ihnen sonst nicht wohl zu Muthe bei der Sache gewesen, sie haben irgend eine Mahnung, so zu handeln, erhalten, ohne Zweifel, wie die Erzählung stillschweigend voraussetzt, durch das Erdbeben, das auch ihnen nicht unbekannt bleiben konnte *. Doch der Unwahrscheinlichkeiten sind auch

* Daß sie in Folge des Eindrucks eines vom Gefangenwärter erhaltenen Berichts befohlen haben, sie frei zu lassen, wie Neander vermuthet, läßt sich

jetzt nicht genug. Nun erst erfahren die Duumvirn, daß sie sich an römischen Bürgern vergriffen haben, und sie müssen jetzt, um sich weitere Unannehmlichkeiten zu ersparen, sich in eigener Person in's Gefängniß begeben, die Gefangenen um Verzeihung bitten und ihnen gute Worte geben, daß sie die Sache doch nicht weiter treiben möchten. Kann man es sich denken, daß römische Magistratspersonen sich so benommen und einen so auffallenden Amtsfehler begangen haben, der ihre ganze Amtsehre auf's Spiel setzte, wenn sie ihn nur so wieder gut machen konnten? Entweder war es gewöhnlich, daß man diejenigen, die sich einer Strafe schuldig gemacht zu haben schienen, vorher befragte, ob sie römische Bürger seyen oder nicht, oder man rechnete darauf, daß diejenigen, welche bestraft werden sollten, sich selbst als solche angeben, und von ihrem Privilegium Gebrauch machen werden, wie wir dieß in dem ganz gleichen Falle Ap.Gesch. 22, 25. finden. Im erstern Falle würde jene Vorfrage auch hier nicht unterlassen worden seyn, im andern Falle aber würden die Duumvirn ohne Verantwortung gewesen seyn. Paulus und Silas hätten es nur sich selbst zuzuschreiben gehabt, daß sie ihr römisches Bürgerrecht nicht geltend machten. In jedem Falle aber läßt sich auf keine Weise einsehen, was sie bestimmen konnte, nicht gleich anfangs (wie dieß von Paulus Ap.Gesch. 22, 25. geschieht, wo Paulus, ehe er mit Ruthen geschlagen wird, dem Centurio sagt: *εἰ ἄνθρωπον Ῥωμαῖον καὶ ἀκατάκριτον ἔξεστιν ὑμῖν μαστίζειν;*), um Ungerechtigkeiten, wie es doch Pflicht ist, zu verhüten, sondern erst nach erhaltener Strafe zu sagen: sie seyen römische Bürger? Waren sie dieß nicht sich selbst schuldig? Oder konnten sie denn voraus schon darauf rechnen, daß die Gottheit in einem Falle, in welchem sie doch selbst schon ein Mittel in der Hand hatten, durch welches sie sich hinlänglich sicher stellen konnten, eine so wundervolle Befreiung und eine so auffallende Ehrenrettung beschlossen habe? Allein eben dieß ist es, was der ganzen Wundererzählung als innerster Gedanke zu Grunde liegt. Es muß von Anfang an auf die widerrechtlichste Weise und mit der äußersten Strenge gegen die beiden Apostel verfahren werden: sie werden nicht blos mit Ruthen geschlagen, sondern auch in den finstersten Kerker geworfen und mit

am wenigsten annehmen, da ein so wichtiger Umstand von einem treu referirenden Schriftsteller unmöglich hätte übergangen werden können. Die Erzählung will offenbar jedes äußere Motiv dieser Art ausschließen.

aller Sorgfalt bewacht, ohne daß man eigentlich weiß, woraus ihnen denn ein so großes Verbrechen gemacht wird: es wird keine Untersuchung angestellt, keine rechtliche Form beobachtet, nichts gethan, was man sonst bei römischen Obrigkeiten gewohnt ist, — alles dieß offenbar in der Absicht, damit die Gottheit um so mehr Gelegenheit erhalte, ihnen eine Ehrenerklärung zu geben. Es ist eine Art von Triumphruf, wenn Paulus dem verzweiflungsvollen Gefängnißwächter zuruft, V. 28.: „Du hast nicht nöthig, dich selbst zu tödten, wir sind ja alle da," wie wenn er sagen wollte, weit gefehlt, daß es uns bei dem um unserer willen geschehenen Wunder blos darum zu thun ist, wieder frei davon zu kommen, ihr sollt zuvor auch noch sehen, an wem ihr euch vergriffen habt, und was ihr um unserer Ehre willen schuldig seyd. Es ist nicht genug, daß der Gefängnißwächter im ersten Augenblick bekehrt wird, er muß auch unmittelbar darauf ein Freudenmahl veranstalten, um seinen hohen Gefangenen alle Ehre zu erweisen. Und alles dieß, die Bekehrung des Gefängnißwächters und seiner sämmtlichen Hausgenossen, der erste Unterricht im Christenthum, die Taufe aller Bekehrten, das Gastmahl, alles dieß geschieht noch in derselben Nacht, im Verlauf weniger Stunden von Mitternacht bis zum Morgen. So gewaltig und hinreißend war der Eindruck des Wunders, in einem so erhabenen Lichte erschienen die beiden Apostel. So mußten sich nun auch die römischen Magistratspersonen so weit herablassen, daß sie sich selbst in das Gefängniß begaben, um den beiden Aposteln für das erlittene Unrecht die vollkommenste Genugthuung zu leisten. Es darf hier wohl mit Recht die Frage aufgestellt werden, ob eine solche, so weit gehende und am Ende doch nur auf einer kleinlichten äußern Förmlichkeit bestehende Satisfactionsforderung auch nur dem Character des Apostels ganz angemessen und desselben würdig gewesen wäre. Wetstein, der einzige der Interpreten, welcher diese so nahe liegende Frage doch wenigstens in Erwägung zieht, bemerkt zwar: Hoc Paulus debebat sibi ipsi, si enim clam abiisset, paullo post rumor fuisset sparsus, effracto carcere ipsum aufugisse, quae res famae et auctoritati Apostolicae apud Philippenses et alios multum nocuisset. Allein von einem heimlichen Fortgehen ist eigentlich in dem Befehl der Duumvirn doch nicht die Rede, und man sieht überhaupt nicht, wie daraus, daß die Duumvirn durch einen amtlich erlassenen Befehl die Apostel wieder frei ließen, nur nicht gerade in eigener Person die

Gefangenen aus dem Gefängniß führen wollten, vernünftiger Weise nachher die Meinung entstehen konnte, sie seyen heimlich entflohen. Es geschah ja doch auch so alles öffentlich, und wenn auch die Apostel noch eine besondere öffentliche Anerkennung ihrer Unschuld zu verlangen für gut fanden, warum bestehen sie gerade auf der Forderung einer Ehrenerklärung, die so leicht den Schein eines zu weit gehenden egoistischen Ehrgefühls veranlassen konnte? Wetstein sagt noch weiter: Porro etiam jure civili et naturali tenebatur immunitatem suam et civitatem Romanam asserere: quid enim sunt immunitates et jura, si quis ea negligat, et sibi eripi patiatur? si alii omnes idem facerent, et qui nunc vivunt, et posteri ipsorum perpetuae addicentur servituti, et manciplorum loco habebuntur. Boni autem civis est, facere ne sua negligentia alii, quibuscum vivit, cives, et praecipue liberi nepotesque deterioris fiant conditionis, quam fuissent absque eo. Alles dieß ist ganz wahr, aber nur um so mehr muß man sich wundern, warum die Apostel ihr römisches Bürgerrecht nicht gleich anfangs, wie es doch ihre Pflicht gewesen wäre, geltend machten und gegen eine so ungerechte und beschimpfende Behandlung protestirten. Wollten sie es aber auch nachher geltend machen, so sieht man doch keinen Grund davon ein, warum es gerade in dieser Form geschehen mußte *. Es soll aber mit Einem Worte das Resultat der gegen die

* Eine eigene Wendung nimmt hier Neander a. a. O. S. 246., um das Benehmen des Apostels zu rechtfertigen: „Hätte in die beseligende Begeisterung, mit welcher Paulus für die Sache des Herrn alle Schmach und alle Leiden trug, etwas Schwärmerisches sich eingemischt, so würde er gewiß nichts gethan haben, um einer Schmach zu entgehen, der er ohne Nachtheil und nur zum Vortheil seines Berufs entgehen konnte, und um eine Ehrenerklärung zu erhalten, welche er nach seinen bürgerlichen Verhältnissen erhalten konnte. Wie fern von dem, was späterhin die Moral des Mönchsgeistes Demuth nannte.“ Von einer solchen Demuth sieht man hier allerdings keine Spur, allein davon ist hier auch gar nicht die Rede, sondern vielmehr vom Gegentheil: wer dem einen Extrem fern steht, ist deswegen gegen den Verdacht, dem andern um so näher zu stehen, noch nicht gerechtfertigt. Olshausen glaubt den ganzen Anstoß durch die Bemerkung zu entfernen: der Apostel verfahre mit den äußerlich dastehenden Menschen ganz nach dem jus talionis, dessen Gültigkeit sie allein zu beurtheilen im Stande seyen. Ist aber dieß das christliche Princip der Moral? Wohin müßte eine solche moralische Condescendenz zu der Beurtheilungskraft anderer führen und in welchem directen Widerspruch steht dieses jus talionis mit dem Gebot Jesu, Matth. 5, 38. 39. — Bei Silas kommt auch noch dieß in Betracht, daß uns über sein römisches Bürgerrecht jede andere Kunde fehlt,

Apostel eingeleiteten gerichtlichen Untersuchung nur dieses seyn, daß sie aus derselben mit einer Glorie hervorgehen, die sie als unantastbare, durch himmlische Mächte geschützte höhere Wesen darstellt.

Diese ganze Reihe von Unwahrscheinlichkeiten, verbunden mit der so sichtbar hervortretenden Absichtlichkeit, muß den historischen Character der Erzählung im höchsten Grade verdächtig machen. Ein mythisches Gepräge aber trägt sie nicht an sich, die Reflexion ist in ihr vorherrschend. Schon daß dieß gerade in Philippi vorgefallen seyn soll, weist auf eine bestimmte Reflexion hin. Nach der ganzen Tendenz der Erzählung ist es auf eine recht in die Augen fallende Beschämung der Gegner abgesehen. Dazu mußten die Gegner selbst Gelegenheit geben, indem sie sich auf eine ebenso auffallende Weise an den beiden Verkündigern des Evangeliums vergriffen. Es konnte ihnen also nichts Geringeres widerfahren, als daß sie mit Ruthen geschlagen, in Fesseln gelegt und in den finstersten Kerker geworfen wurden. Sollte ihnen aber dafür die ihnen gebührende Satisfaction zu Theil werden können, so mußten sie auf ihrer Seite etwas haben, was sie in der besten Form des Rechts für sich geltend machen konnten. Für diesen Zweck bot sich nun gewiß nichts natürlicher dar, als der bekannte Umstand, daß der Apostel Paulus im Besitz des römischen Bürgerrechts war. Sollte er aber von diesem Recht mit Erfolg Gebrauch machen können, so konnte es nur römischen Magistratspersonen gegenüber geschehen: nur von Römern konnte das römische Bürgerrecht anerkannt werden, römische Magistratspersonen mußten sich daher ein alle Formen verletzendes rechtswidriges Verfahren gegen die beiden Apostel erlaubt haben. Römische Magistratspersonen aber konnten nur in einer römischen Municipalstadt vorausgesetzt werden, eine solche Stadt aber war die Stadt Philippi, als römische Colonie. Gleich bei der ersten Erwähnung der Stadt Philippi wird daher auch bemerkt, daß sie eine römische Colonie sey, und alles, was über den Aufenthalt der beiden Apostel in Philippi erzählt wird, scheint nur zur Einleitung desjenigen erzählt zu werden, was nachher zwischen ihnen und den römischen Magistrats-

an sich beweist dieß gar nichts, auf der andern Seite aber kann man es auch Grotius nicht verargen, wenn er meint, Paulus rede hier communicative, er schreibe nur per synecdochen auch seinem Begleiter Silas das römische Bürgerrecht zu, nur muß dann zugleich zugegeben werden, daß die Römer eine solche Synekdoche, die ihrer Natur nach auf rechtliche Verhältnisse keine Anwendung finden kann, wohl schwerlich gelten ließen.

personen vorfiel. Sie werden genöthigt, mehrere Tage in dem Hause der Lydia zu bleiben, weil sich auch der Vorfall mit der dämonischen Sklavin mehrere Tage hindurch wiederholt haben soll *, und dieser Vorfall ist es ja, welcher die Veranlassung zu dem folgenden Hauptereigniß gab. Mit dieser reflectirenden Absichtlichkeit wird hier alles eingeleitet, für den Zweck der Hauptscene, die Verherrlichung des Apostels und seines Begleiters, und diese selbst, worin hat sie ihren Grund? In der apologetischen Parallelisirung des Apostels Paulus mit dem Apostel Petrus. Zweimal war Petrus auf wundervolle Weise aus dem Gefängniß befreit worden, das erstemal, als er mit den sämmtlichen Aposteln auf Befehl des Synedriums in den Kerker geworfen war 5, 19., das zweitemal, als ihm nach der Hinrichtung des ältern Jakobus der König Herodes das gleiche Schicksal zugedacht hatte, 12, 3. f. Auch der Apostel Paulus durfte demnach in einem solchen Beweise der über ihm waltenden göttlichen Wundermacht nicht gegen ihn zurückstehen. Ist somit nach der Analogie des Characters der Apostelgeschichte das paulinische Wunder nur als der Reflex des petrinischen anzusehen, so kann die Frage nach der factischen Realität solcher Wundererzählungen nur auf die erstere, deren Nachbild die andere ist, gehen. Das Nachbild läßt sich ja nur aus dem Urbild erkennen. Es kann daher auch für den Zweck der vorliegenden Untersuchung nicht unangemessen seyn, jenem petrinischen Wunder, das sich hier an Paulus reflectirt, etwas genauer auf den Grund zu sehen.

Die Erzählung von den feindlichen Maßregeln, die der König Herodes Agrippa gegen die christliche Gemeinde in Jerusalem ergriff, Ap.Gesch. Kap. 12. steht sehr isolirt. Es ist nichts über die Veranlassung gesagt, warum der König gegen die Apostel, welche doch während der frühern Verfolgung unangefochten in Jerusalem geblieben waren, nun mit Einem Male mit der äußersten Strenge verfuhr, und warum gerade der sonst nie namentlich genannte ältere Jakobus seine

* Nicht ohne Grund scheint V. 18. besonders hervorgehoben zu werden, daß die Sklavin das, was V. 17. bemerkt wird, mehrere Tage lang gethan habe. Offenbar soll dadurch der Unwille des Apostels (das διαπονεῖσθαι vgl. 4, 2.) motivirt werden. Dieser Unwille wird als die nächste Ursache der Austreibung des Dämons angegeben. Je mehr er aber Ursache hatte, über das Benehmen der Sklavin unwillig zu werden, desto ungerechter erschien auch schon in Beziehung auf diese erste Veranlassung das, was er nachher erfuhr.

Aufmerksamkeit besonders auf sich zog. Auch in der Folge ist von nichts dergleichen die Rede, was gegen die in Jerusalem befindlichen Apostel geschehen wäre, und das ganze Verfahren muß um so mehr befremden, da Josephus nicht nur von diesen Vorfällen völlig schweigt, sondern ausdrücklich den milden, wohlwollenden, zur Grausamkeit nicht geneigten Sinn des Königs rühmt *. Nur in einer Andeutung scheint ein Berührungspunkt zwischen der Apostelgeschichte und der Erzählung des Josephus zu liegen. Nach Ap.Gesch. 12, 3. scheint der König durch das Bestreben, sich dem Volke gefällig zu machen, zu diesen Verfolgungsmaßregeln bestimmt worden zu seyn. Das Streben nach Popularität hebt aber auch Josephus besonders hervor, und zwar in Verbindung mit strenger Anhänglichkeit an den Nationalcultus **. Dadurch scheint bestätigt zu werden, was nach der Apostelgeschichte geschehen seyn soll. Der Eifer des Königs für den bestehenden Nationalcultus würde ihm eine Secte verhaßt gemacht haben, welche, so sehr sie sich auch an das Judenthum anschloß, doch schon deswegen, weil sie sich zu dem Namen des von der jüdischen Obrigkeit aus einem solchen Grunde verurtheilten Jesus bekannte, den Verdacht religiöser Neuerung gegen sich hatte. Auf der andern Seite findet sich aber keine Spur davon, daß solche Maßregeln der Strenge gegen die jerusalemische Christengemeinde geeignet waren, Popularität zu erwerben, vielmehr erzählt Josephus selbst einen Fall, welcher bei aller Analogie gerade das Gegentheil zu beweisen scheint. Ich meine die bekannte Erzählung, in welcher er nach dem überlieferten Text den Tod des Jakobus, des Gerechten, erwähnt. Er sagt Antiq. 20, 9.: *Ὁ δὲ νεώτερος Ἄνανος, ὃν τὴν ἀρχιερωσύνην ἔφαμεν παρειληφέναι, θρασὺς ἦν τὸν τρόπον καὶ τολμητὴς διαφερόντως· αἵρεσιν δὲ μετῄει τὴν Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους, καθὼς ἤδη δεδηλώκαμεν· ἄτε δὴ οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ*

* Antiq. 19. 7, 3: *Ἐπεφύκει δὲ ὁ βασιλεὺς οὗτος — ἡδόμενος τῷ χαρίζεσθαι καὶ τῷ βιοῦν ἐν εὐφημίᾳ χαίρων, κατ' οὐδὲν Ἡρώδῃ τῷ πρὸ ἑαυτοῦ βασιλεῖ τὸν τρόπον συμφερόμενος· ἐκείνῳ γὰρ πονηρὸν ἦν ἦθος, ἐπὶ τιμωρίαν ἀπότομον — πραῢς δὲ ὁ τρόπος Ἀγρίππᾳ καὶ πρὸς πάντας τὸ εὐεργετικὸν ὅμοιον.*

** Antiq. 10. 7, 3. *Ἡδεῖα γοῦν αὐτῷ δίαιτα καὶ συνεχὴς ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἦν, καὶ τὰ πάτρια καθαρῶς ἐτήρει· διὰ πάσης γοῦν αὑτὸν ἦγεν ἁγνείας, οὐδὲ ἡμέρα τις παρώδευεν αὐτῷ, τῆς νομίμης χηρεύουσα θυσίας.*

Ἄνανος, νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον, διὰ τὸ τεθνᾶναι μὲν Φῆσον, Ἀλβῖνον δὲ ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν, καθίζει συνέδριον κριτῶν· καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ (τὸν ἀδελφὸν Ἰησȣ̃ τȣ̃ λεγομένȣ Χριςȣ̃, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καὶ) τινὰς (ἑτέρȣς), ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λευσθησομένȣς. Ὅσοι δὲ ἐδόκȣν ἐπιεικέςατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι καὶ τὰ περὶ τȣ̀ς νόμȣς ἀκριβεῖς, βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τȣ́τῳ, καὶ πέμπȣσι πρὸς τὸν βασιλέα (den Ap.Gesch. 25, 13. genannten König Agrippa, den Sohn des Herodes Agrippa, Ap.Gesch. 12, 1.) κρύφα παρακαλȣ̃ντες αὐτὸν ἐπιςεῖλαι τῷ Ἀνάνῳ μηκέτι τοιαῦτα πράσσειν· μηδὲ γὰρ τὸ πρῶτον ὀρθῶς αὐτὸν πεποιηκέναι. Τινὲς δὲ αὐτῶν καὶ τὸν Ἀλβῖνον ὑπαντιάζȣσιν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας ὁδοιπορȣ̃ντα, καὶ διδάσκȣσιν ὡς ȣ̉κ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνȣ γνώμης καθίσαι συνέδριον. Ἀλβῖνος δὲ πεισθεὶς τοῖς λεγομένοις γράφει μετ᾽ ὀργῆς τῷ Ἀνάνῳ, λήψεσθαι παρ᾽ αὐτȣ̃ δίκας ἀπειλῶν, καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀγρίππας διὰ τȣ̃το τὴν ἀρχιερωσύνην ἀφελόμενος αὐτὸν ἄρξαντα μῆνας τρεῖς, Ἰησȣ̃ν τὸν τȣ̃ Δαμναίȣ κατέςησεν. Es ist bekanntlich sehr zweifelhaft, ob Josephus wirklich in dieser Stelle namentlich von Jakobus spricht, sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach ohne die eingeschlossenen Worte, die nur eine christliche Glosse zu seyn scheinen, zu lesen. Gleichwohl aber können unter jenen παρανομήσαντες kaum andere verstanden werden, als Christen, ja, wenn an der freilich ganz apokryphisch lautenden Erzählung des Hegesippus (bei Euseb. K.G. 2, 23.) von dem Tode des Jakobus, des Gerechten, irgend etwas Wahres ist, so muß er um jene Zeit auf gewaltsame Weise umgekommen seyn. Auch nach Hegesippus wurde Jakobus der Gerechte gesteinigt, und die Veranlassung gieng nicht vom Volk, sondern von den Sectenhäuptern (τινὲς τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ, Eus. a. a. O.) aus, unter welchen zwar namentlich die Pharisäer genannt werden, jedoch so, daß zugleich auch Läugnung der Lehre von der Auferstehung als Merkmal dieser Secten hervorgehoben wird (αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι ȣ̉κ ἐπίςευον ȣ̉́τε ἀνάςασιν, ȣ̉́τε ἐρχόμενον ἀποδȣ̃ναι ἑκάςῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτȣ̃). Vergleichen wir nun den von Josephus erzählten Fall mit dem in der Apostelgeschichte erwähnten, so läßt sich leicht denken, daß so gut in jenem Zeitpunkt, von welchem Josephus spricht, eine solche Gewaltthat gegen einige Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde und vielleicht namentlich den

Vorsteher derselben verübt wurde, auch schon früher von dem Könige Herodes Agrippa das Gleiche geschehen konnte. Wahrscheinlich wirkte auch damals ein zur sadducäischen Secte gehörender Hohepriester dazu mit. Wenigstens stund der König auch nach Josephus (Antiq. 19. 6, 4.) in einem sehr nahen Verhältniß zu dem damaligen Hohepriester. Daß in jedem Falle von Herodes Agrippa ein Act der Grausamkeit gegen die Gemeinde verübt wurde, und, wie die Apostelgeschichte erzählt, damals der ältere Jakobus eines gewaltsamen Todes starb, wird noch besonders durch die über den Tod dieses Königs entstandene christliche Sage bestätigt, welche auf der Grundlage der von Josephus berichteten Todesart wohl nicht auf diese Weise, wie sie Ap.Gesch. 12, 19. f. erzählt ist, hätte entstehen können *, wenn nicht eine solche, in nächster

* Vergleicht man die Erzählung der Apostelgeschichte von dem Tode des Königs 12, 19. f. mit der des Josephus Antiq. 19. 8, 2., so zeigt sich bei aller Verschiedenheit eine merkwürdige Uebereinstimmung. Auch Josephus setzt die Krankheit und den Tod des Königs in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Festlichkeit jenes Tages und mit der ungebührlichen Ehre, die dem Könige von dem schmeichlerischen Volke erwiesen wurde. Das Geschichtliche, das beiden Erzählungen zu Grunde liegt, der kurze Zeit nach jenem festlichen Tag erfolgte schnelle Tod des Königs läßt sich daher nicht in Zweifel ziehen, und auch Josephus scheint ihn als eine göttlich verhängte Strafe betrachtet zu haben, weil er ihn sonst in keine so unmittelbare Verbindung mit der ihm erwiesenen übermenschlichen Ehre hätte setzen können. Von einem Todes-Engel weiß zwar Josephus nichts, aber doch von einer Eule als einer ominösen Todesverkündigerin. Noch weniger sagt er davon etwas, daß der König bei lebendigem Leibe von Würmern zerfressen worden sey, die Krankheit bestund nach seiner Erzählung vielmehr in sehr heftigen Unterleibsschmerzen, wer sieht aber nicht sogleich in dieser Beschaffenheit der Krankheit den Anknüpfungspunkt für die christliche Sage? Die stechenden, nagenden, das Innere zerwühlenden Schmerzen, was sind sie mythisch-bildlich angeschaut anders, als die Würmer, die den lebendigen Leib zerfressen? Welchen Anlaß man aber hatte, die Krankheit, an welcher der König starb, zu einem so grellen Bilde auszumalen, in ihr gleichsam schon den nagenden Wurm zu sehen, der die Verdammten der Unterwelt quält (Marc. 9, 44. f., vgl. Ef. 66, 44.) deckt sich sogleich auf, wenn man sich erinnert, daß auf dieselbe Weise auch der syrische König Antiochus Epiphanes gestorben seyn sollte, der den Juden so verhaßte König, der grausame Verfolger aller wahren Gottesverehrer, der Feind der wahren Religion, der in vermessenem Uebermuth dem höchsten Gott sich entgegenstellen wollte. Man vgl. 2 Macc. 9, 5. f. Dieser Todfeind des jüdischen Namens, der tyrannische Antiochus Epiphanes, schien ja in dem Könige Herodes Agrippa, dem Verfolger der gläubigen Jünger, welcher den Apostel Jakobus schon getödtet und dem Apostel Petrus dasselbe

Beziehung zur christlichen Gemeinde stehende, thatsächliche Veranlassung gegeben worden wäre. Aber ebenso klar beweist nun auch die aus Josephus zuvor angeführte Erzählung, wie unpopulär solche Verfolgungsmaßregeln waren, und der Schluß liegt sehr nahe, wenn später die von dem Hohepriester Ananus verübte Gewaltthat bei allen rechtlichen und gutgesinnten Bewohnern Jerusalems eine so allgemeine Unzufriedenheit erregte, und sie zu den von Josephus erwähnten Schritten veranlaßte, wenn sogar der römische Procurator Albinus deshalb einschreiten zu müssen glaubte und der König Agrippa aus eben diesem Grunde den Hohepriester Ananus seines Amtes entsetzte, werde auch schon damals, als Herodes Agrippa das Gleiche that, dieß vom Volke wenigstens nicht mit großem Beifall aufgenommen worden seyn, wenn auch gleich Einzelne, die auf den König in dieser Sache am meisten Einfluß hatten, hierüber anders dachten. Deswegen werden wir wohl kein Bedenken tragen dürfen, wenigstens dasjenige, was der Verfasser der Apostelgeschichte von dem Wohlgefallen des Volks an dem Verfahren des Königs sagt, auf die Rechnung seines Pragmatismus zu bringen, welcher hier um so mehr in Anschlag gebracht werden darf, da die Bemerkung V. 3.: das Volk habe Gefallen daran gehabt, schon mit der folgenden Wundererzählung, und dem Hauptmoment derselben, daß Petrus ἐκ πάσης τῆς προσδοκίας τȣ̃ λαȣ̃ τῶν Ἰȣδαίων gerettet worden sey (V. 11.), in engem Zusammenhang steht. Bei dieser historisch wohlbegründeten Vorstellung ergibt sich uns nun auch für dasjenige, was die Apostelgeschichte in demselben Zusammenhang über den Apostel Petrus erzählt, eine gewiß nicht unwahrscheinliche Combination. Dem Apostel Petrus drohte dasselbe Schicksal, auch er sollte öffentlich hingerichtet werden, nur das Passahfest, das gerade damals gefeiert wurde, machte einen Aufschub. Allein die Absicht des Königs wurde auch nach demselben nicht ausgeführt, der Apostel Petrus wurde auf eine ganz unerwartete Weise wieder freigelassen. Nach der Erzählung der Apostelgeschichte geschah es durch ein Wunder, wie natürlich ist

Schicksal schon bereitet hatte, in ihm, dem übermüthigen gottlosen Widersacher, der sich zuletzt sogar eine übermenschliche göttliche Ehre anmaßte, wieder erstanden zu seyn. Wie deutlich sehen wir hier eine aus christlichem Interesse entstandene Sage, und welches Licht fällt von der gerade so gestalteten christlichen Sage, wenn wir sie mit der Erzählung des Josephus vergleichen, auf die geschichtliche Begebenheit zurück, welche den Anlaß zu ihr gegeben hat?

aber nach dem zuvor Bemerkten die Annahme, daß der König selbst von seinem Vorhaben abstund und den Apostel Petrus allerdings auch so auf eine höchst unerwartete Weise wieder freiließ, und zwar aus dem Grunde, weil er sich in der Zwischenzeit überzeugt hatte, wie unpopulär dieses Verfahren sey, wie wenig schon die Hinrichtung des Apostels Jakobus beim Volke den Beifall gefunden habe, welchen er sich von derselben versprochen hatte? Können wir die Errettung des Apostels aus dem Gefängniß ebensowenig in Zweifel ziehen, als seine Gefangennehmung, wie sollen wir uns jene anders erklären, als durch eine solche plötzlich eingetretene Wendung der Sache, für welche auch noch einige andere, theils von dem Verfasser der Apostelgeschichte, theils von Josephus berichtete Umstände zu sprechen scheinen. Nach Ap.Gesch. 12, 19. verließ der König Herodes unmittelbar nach der Befreiung des Apostels Petrus Jerusalem und begab sich nach Cäsarea. Hiemit stimmt auch Josephus überein, welcher zugleich bemerkt, daß damals schon das dritte Jahr der Regierung des Königs vorüber gewesen sey*. Da der Anfang seiner Regierung mit dem Anfang der zu Ende Januars des J. 41. der chr. Zeitr. beginnenden Regierung des Kaisers Claudius gleichzeitig ist, so sind wir auch durch Josephus berechtigt, die Abreise des Königs nach Cäsarea, wie nach der Apostelgeschichte anzunehmen ist, unmittelbar nach dem Osterfest des J. 44. zu setzen. Kann nun schon diese Abreise des Königs, welcher sonst, wie Josephus bemerkt, Jerusalem nicht auf längere Zeit zu verlassen pflegte, auf eine ihn hiezu bestimmende besondere Veranlassung schließen lassen, so kommt hier noch der besondere Umstand in Betracht, daß Josephus unmittelbar, ehe er die Abreise des Königs von Jerusalem nach Cäsarea erwähnt, sagt, der König habe den Hohepriester Matthias seines Amtes entsetzt (Antiq. 19. 8, 1.). Diese Absetzung muß einen besondern Grund gehabt haben, da Matthias vom Könige Herodes selbst unter Verhältnissen, die ein freundschaftliches Verhältniß voraussetzen lassen, zum Hohepriester ernannt worden war (Antiq. 19. 6, 4.). Auch nach der Hinrichtung derer, von welchen Josephus in der obigen Stelle spricht, und zu welchen vielleicht auch der jüngere Jakobus gehörte, wurde nach Josephus der Hohepriester Ananus als Urheber der mißbilligten That seines Amtes entsetzt. Sollte nicht auch schon damals

* Antiq. 19. 8, 2.: *τρίτον δὲ ἔτος βασιλεύοντι τῆς ὅλης Ἰυδαίας πεπλήρωται καὶ παρῆν εἰς πόλιν Καισάρειαν.*

in dem Falle, von welchem hier die Rede ist, die Absetzung des Hohepriesters Matthias dieselbe Ursache gehabt haben?

Der Apostel Petrus ist also wirklich auf eine nach dem Vorgang mit dem ältern Jakobus ganz unerwartete Weise aus dem Gefängniß wieder entlassen worden, die wundervolle Art aber, wie dieß durch einen Engel des Herrn geschehen seyn soll, ist nur eine christliche Sage oder Dichtung, welche das Dunkel, das damals noch auf der Sache lag, nach ihrer Weise aufklären wollte und eine so glückliche Fügung der Umstände nur auf eine unmittelbar eingreifende höhere Causalität zurückführen konnte. War der Apostel unerwartet befreit worden, so bot sich, sobald die Befreiung einem Wunder zugeschrieben wurde, von selbst als nächste Reflexion der Gedanke dar, die Absicht der Feinde sey auf eine für sie höchst überraschende Weise vereitelt worden. Deswegen wird nicht nur die neugierige Erwartung, mit welcher das ganze Volk dem angekündigten Schauspiel der öffentlichen Hinrichtung entgegensah, ausdrücklich hervorgehoben (V. 11.), sondern auch als ein besonderer Umstand, der dabei stattfand, bemerkt, daß der Apostel gerade in der Nacht, die dem zu seiner Hinrichtung bestimmten Tage vorangieng, befreit worden sey (V. 6.). Kann man sich wundern, daß am andern Morgen, als man die Sache entdeckte, die größte Bewegung entstund, und der getäuschte, vor dem ganzen Volke in seiner Unmacht dargestellte König an den Soldaten, welchen der Gefangene zur Bewachung übergeben war, seinen Zorn hierüber ausließ, und nun an ihnen das über den Apostel ausgesprochene Todesurtheil vollzog (12, 19.)? Wie in einem solchen Fall, wenn einmal die Sage eine solche Wendung nimmt, alles benützt wird, was zur Erhöhung des dramatischen Effects dienen kann, so wird auch hier recht umständlich geschildert, welche Anstalten zur sorgfältigsten Bewachung des Gefangenen getroffen wurden. Vier Abtheilungen von je vier Soldaten waren aufgestellt, um in seiner Bewachung von Nachtwache zu Nachtwache abzuwechseln, so daß zwei Soldaten, an welche der Gefangene, in der Mitte zwischen beiden, mit zwei Ketten gebunden war, innen im Gefängnisse waren, zwei andere draußen vor der Thüre stunden (12, 4. 6.). Gesetzt auch, diese ächt römische Sitte habe bei einem an römische Sitten und Einrichtungen gewöhnten, aber zugleich auch das Nationale achtenden König nichts Unwahrscheinliches, warum wird denn diese strengste Weise der Bewachung gerade nur hier so genau angegeben,

nicht aber Kap. 16., wo man sie als Sitte einer römischen Colonie weit eher erwarten sollte? Offenbar weil sie Kap. 16. mit der für den Gefängnißwächter bestimmten Scene sich nicht wohl hätte vereinigen lassen, hier aber ist sie ganz an ihrer Stelle, um recht anschaulich zu machen, wie wichtig man diese ganze Sache nahm, und wie sehr man alles gethan zu haben glaubte, um eine Befreiung des Apostels aus dem Gefängniß unmöglich zu machen. Hatte man aber so große Ursache zu einer solchen Besorgniß? An ein Wunder konnte man doch voraus schon nicht denken, dachten doch selbst die Christen nicht daran *, und wenn man auch daran gedacht hätte, hätte man zugleich auch die getroffenen Maßregeln für vergeblich halten müssen. Allein eben dieß ist auch hier wieder das Eigene: wie wenn die Feinde eine Ahnung dessen hätten, was nachher wirklich geschieht, müssen sie alles thun, was sie dagegen sicher zu stellen scheint, aber nur damit sie dadurch sicher gemacht, wenn sie ihrer Sache am gewissesten zu seyn glauben, von dem Gegentheil um so mehr betroffen werden. Es ist dieß sichtbar eine Handlungsweise, die in dem Contrast der Absicht mit dem Erfolg ihre eigene Ironie in sich trägt, aber eine Ironie, die nur vom christlichen Standpunkt in sie hineingelegt seyn kann. Wie undenkbar ist aber ferner die Sache selbst, wenn sie in der Wirklichkeit auf die hier erzählte Weise sich ereignet haben soll? Wie schlecht müßten die mit so großer Sorgfalt zur Bewachung aufgestellten vier Soldaten ihre Pflicht erfüllt haben, wenn sie selbst noch kurz vor Tagesanbruch (denn um diese Zeit erst könnte der Apostel das Gefängniß verlassen haben, weil, wenn es schon früher gewesen wäre, es nicht erst am Morgen (V. 18.), sondern zum wenigsten schon bei der Ablösung des dritten τετράδιον zwischen der dritten und vierten Nachtwache entdeckt worden wäre) sich so sehr vom Schlaf hätten überwältigen lassen, daß der Apostel mitten durch seine in tiefem Schlummer umherliegenden Wächter unangefochten hindurchschreiten konnte? Auch diese Schlaftrunkenheit der Wächter müßte daher auf wundervolle Weise bewirkt worden seyn, und in der That wird hier das Wunder recht absichtlich zur

* Die Apostelgeschichte kann das große Erstaunen der Jünger über die plötzliche Erscheinung des durch ein Wunder aus dem Gefängniß geretteten Apostels nicht stark genug schildern, 12, 13—16. Und doch, muß man fragen, wie konnte man sich wundern, mußte man nicht vielmehr ein solches Wunder voraus schon erwartet haben, wenn in einem ganz ähnlichen Falle schon dasselbe geschehen war? Ap.Gesch. 5, 19. f.

Schau gestellt, in einer Reihe von Handlungen, die mit magischen Wirkungen alle Aehnlichkeit haben. Der gleichfalls in tiefem Schlafe liegende Apostel wird durch einen Schlag an seine Seite aufgeweckt, plötzlich befreit von den von seinen Händen fallenden Fesseln steht er auf und kleidet sich an und geht durch Thüren und Wächter ohne irgend ein Hinderniß hindurch. Und selbst, nachdem er schon durch die Thüren und Wächter des Gefängnisses glücklich hindurchgeschritten ist, muß auch noch eine zur Stadt führende eiserne Pforte vor ihm aufspringen, wie wenn auch dieses Schaustück, das hier gerade noch einen besondern Effect zu machen scheint, vollends nicht fehlen dürfte. Es soll wohl nur den magischen Eindruck bezeichnen, welchen eine Reihe solcher aus dem Reiche der Wirklichkeit ganz hinausversetzender Wunder machen muß, wenn der Schriftsteller selbst bemerkt, der Apostel habe ein Gesicht zu sehen geglaubt, und sey erst nachher wieder zum vollen Bewußtseyn seiner selbst gekommen, um Wirklichkeit und Vision, Wahrheit und Einbildung genau unterscheiden zu können, obgleich auch so sich die Bemerkung aufdringen muß, wie denn der Apostel, der doch hier allein als Zeuge gelten kann, wenn er selbst so wenig ein klares Bewußtseyn dessen hatte, was mit ihm vorgieng, so bestimmt wissen konnte, es sey alles dieß durch einen Engel geschehen. So trägt die Wundererzählung auch hier ihre eigene Widerlegung in sich.

Hat das historische Factum, auf welches sich auf dem hier versuchten Wege die beiden Wundererzählungen Ap.Gesch. 12. u. 16. (und wohl auch schon die frühern 5, 19. f.) zurückführen lassen, alle Wahrscheinlichkeit, so ergibt sich hieraus auch ein weiterer Schluß auf die damaligen Verhältnisse der jerusalemischen Christengemeinde. Da sich die Mitglieder noch so genau an die jüdische Religion hielten, die Gesetze und Gebräuche derselben beobachteten, und sich nur darin von den übrigen Juden unterschieden, daß sie an Jesus als den erschienenen Messias glaubten, so ist nicht anzunehmen, daß die Juden in Jerusalem großen Anstoß an ihnen nahmen. Man duldete sie gern, so lange es nur nicht, wie von Stephanus und den mit ihm einverstandenen Hellenisten geschehen war, zu einer offen ausgesprochenen Abweichung vom jüdischen Gesetze kam. Anders aber verhielt es sich mit den Häuptern der jüdischen Nation. Ihnen mußte an sich schon das Fortbestehen einer Secte verhaßt seyn, deren Stifter sie durch ein öffentliches Verdammungsurtheil aus dem Wege geräumt hatten. Es ist

daher nicht unwahrscheinlich, daß es auch schon früher nicht an Bedrückungen der Christengemeinde gefehlt haben werde, und da auch nach Josephus besonders Sadducäer es waren, welche die höchsten Würden des Staats bekleideten, so könnte man dem Verfasser der Apostelgeschichte auch darin Glauben schenken, daß solche Maßregeln hauptsächlich von der sadducäischen Partei ausgiengen, welche wohl auch noch weitere Schritte dieser Art gethan haben würde, wenn sie freie Hand gehabt hätte, und nicht theils durch die Rücksicht auf den römischen Procurator, theils auf die Stimmung des Volks davon zurückgehalten worden wäre. Alles Weitere aber, was über diese allgemeine Lage der Verhältnisse hinausgeht, ist höchst unsicher, es schließen sich dann sogleich Wundererzählungen an, die nur auf die Rechnung der Tradition oder die eigene Darstellung des Verfassers der Apostelgeschichte gebracht werden können. In jedem Fall ist es doch eine eigene Erscheinung der Apostelgeschichte, daß sich in ihr jedes bedeutende Wunder verdoppeln muß. Es kann an Petrus nichts Außerordentliches geschehen seyn, was sich nicht auch an Paulus wiederholt, so wie hinwiederum nichts den Paulus auf eine eigenthümliche Weise auszeichnen kann, wozu der berechtigende Vorgang nicht schon an Petrus nachgewiesen seyn muß. Dieser allgemeine Grundtypus der Apostelgeschichte stellt sich auch wieder an dem Kap. 16. erzählten Wunder ganz klar vor Augen.

Siebentes Kapitel.

Der Apostel Paulus in Athen, Corinth, Ephesus. Seine Reise nach Jerusalem über Miletus.

Ap.Gesch. Kap. 17—20.

Von Philippi aus nahm der Apostel mit seinen beiden Begleitern, Timotheus und Silas, seinen Weg nach Thessalonich und von da nach Athen. Nach kurzem Aufenthalt daselbst begab er sich weiter nach Corinth, um an diesem für seine Wirksamkeit besser geeigneten Orte längere Zeit zu bleiben. In der Zeit seines anderthalbjährigen Aufenthalts wurde von ihm unter großen Schwierigkeiten die erste bedeutendere Gemeinde in Griechenland gegründet. Nachdem er hierauf eine Reise nach Jerusalem und Antiochien gemacht hatte, wurde die Stadt

Ephesus, der Hauptsitz seiner Wirksamkeit, deren Erfolg durch Bekämpfung der dämonischen und magischen Mächte der alten Religion und ihres idololatrischen Cultus der Apostelgeschichte zufolge so groß war, daß es schon damals zu einem öffentlichen Conflict zwischen dem alten und neuen Glauben kam. Noch einmal reiste er sodann über Macedonien nach Griechenland, aber nur um nach einem dreimonatlichen Aufenthalt die verhängnißvolle Reise nach Jerusalem anzutreten, die ihn schon damals mit den düsteren Ahnungen erfüllte, welche er vor den nach Miletus berufenen ephesinischen Presbytern aussprach. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte waren es, wie schon früher, so auch jetzt, beinahe überall, wo der Apostel kürzere oder längere Zeit verweilte, die Juden, die ihm mit dem feindlichsten Hasse entgegentraten. Speciellere Berührungspunkte mit den Briefen des Apostels sind die aus denselben bekannten Personen Aquila und Priscilla und Apollo. Mit dem pontischen Juden Aquila und dessen Weibe Priscilla traf der Apostel in Corinth, als er zum erstenmal dahin kam, zusammen. Der alexandrinische Jude Apollo, mit welchem Aquila und Priscilla in Ephesus bekannt wurden, begab sich um die Zeit, als der Apostel von Antiochien her durch Galatien und Phrygien seine Richtung nach Ephesus nahm, von da nach Corinth, wo nun seine Wirksamkeit in die in jene Zeit fallende Verwicklung der Verhältnisse der corinthischen Gemeinde gleichfalls auf eigenthümliche Weise eingriff. Auch in diesem Theile der Apostelgeschichte machen den Hauptinhalt des Lebens und Wirkens des Apostels, wie es uns hier geschildert wird, theils Reden, theils Wunder aus, in welchen beiden die kritische Betrachtung nur einen sehr schwachen, durch fremdartige Elemente getrübten Reflex der wahren geschichtlichen Wirklichkeit erkennen kann.

Die berühmte Rede, die der Apostel zu Athen gehalten haben soll, wird durch eine Erzählung eingeleitet, welche von der historischen Kritik ebensosehr in Anspruch genommen werden muß, als die Rede selbst. Der Hauptgrund des kritischen Zweifels ist auch hier die überall so sichtbar hervortretende Absicht und Reflexion: es ist recht absichtlich alles zusammengesucht und zusammengestellt, was zu den sonst allgemein bekannten characteristischen Zügen der Athener gehörte, um den Contrast, in welchen an diesem glänzendsten Sitze griechischer Bildung das Christenthum mit dem polytheistischen Heidenthum und der christliche Sinn mit einem Volkscharacter, wie der der Athener war, kom-

men mußte, so stark als möglich hervortreten zu lassen. Wie sehr der Geschichtschreiber von diesem Gesichtspunkt ausgieng, zeigt sogleich der Anfang seiner Erzählung. Derselbe Hauptgedanke, auf welchen alles Folgende zurückzuführen ist, der so auffallende Contrast des Christenthums mit dem Heidenthum, wie es in Athen in seinem schönsten Glanze sich darstellte, ist dem Apostel selbst beigelegt, wenn der Schriftsteller ihn gleich beim ersten Anblick der Stadt, mitten in dieser so ganz polytheistischen Umgebung, von der heftigsten Gemüthsbewegung ergriffen werden läßt. Der Apostel muß sodann gegen seine Gewohnheit, ohne wie in den andern Städten, auch hier erst darauf zu warten, daß ihm durch die Juden und Proselyten in den Synagogen der Weg zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden gebahnt würde, unter denen, mit welchen er auf den öffentlichen Plätzen zusammentraf, selbst die Gelegenheit zu religiösen Unterredungen aufsuchen, es müssen epikureische und stoische Philosophen, Anhänger derselben philosophischen Sekten, die später die feindlichste Opposition gegen das Christenthum bildeten, mit ihm disputiren, und in allem, was er von den Athenern zu erfahren hatte, wiederholt sich ganz dasselbe Benehmen, das die Athener schon bei andern ähnlichen Veranlassungen an den Tag gelegt hatten. Wie klar ist, daß dem Schriftsteller, wenn er den Athenern die Worte in den Mund legt: *ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι*, dasselbe vorschwebte, was dem Sokrates zum Verbrechen gemacht wurde, wenn er, wie Xenophon Memor. I, 1. sagt, angeklagt wurde, *ὃς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεὸς, ὐ νομίζων, ἕτερα δε καινὰ δαιμόνια εἰσφέρον*, und was ist mit der spöttischen Rede der Athener: *τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν*; anders gemeint, als dasselbe leere, luftige, sophistische Gerede, das dem Aristophanes in den Wolken zum Vorwand diente, um den Ernst der sokratischen Philosophie, deren Urheber in den Augen des Volkes auch nur ein *σπερμολόγος* war, zum Gegenstand seines Spottes und Witzes zu machen? Wie treffend schildert der Schriftsteller in der Characteristik, die er von den Athenern gibt, ihren bekannten ironischen Volkswitz, wenn er sie unter Jesus und der *ἀνάςασις* ein Götterpaar im Sinne des polytheistischen Glaubens verstehen läßt *? Wollte der Geschichtschreiber, wie es offenbar

* So müssen unstreitig die Worte V. 18. *τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάςασιν* genommen werden. Unter den neuern Erklärern der Apostelgeschichte will namentlich Meyer es sonderbar finden, zu meinen, die Philosophen hätten

seine Absicht ist, eine allgemeine Characteristik der Athener geben, so durfte er ihre, sie so sehr characterisirende Ironie eben so wenig übergehen, als die ihnen gleich eigenthümliche Neugierde, die er im Folgenden beinahe mit denselben Worten schildert, mit welchen sie von den alten Schriftstellern selbst geschildert wird. Nur Neugierde konnte es daher seyn, was bei den Athenern ein gewisses Interesse für das von Paulus verkündigte Evangelium erweckte, und sie veranlaßte, einem Vortrag des Apostels im Areopagus Gehör zu schenken. Aber eben dieses Auftreten des Apostels im Areopagus läßt uns die ganze Sache von einer neuen, höchst zweifelhaften Seite erscheinen, und es ist dieß gerade der Punkt, von welchem aus sich der Zusammenhang dieser Erzählung am sichersten durchschauen läßt. Warum sollte es denn, muß man fragen, gerade der Areopagus seyn, wo der Apostel seinen Vortrag hielt? Der nächste Gedanke ist unstreitig, da dem areopagitischen Gerichtshof insbesondere auch die Sorge für die Religion übertragen war, der Apostel sey wegen der *ξένα δαιμόνια*, die er einzuführen beschuldigt wurde, zur gerichtlichen Verantwortung in dem Areopagus gezogen worden, wie unter den ältern Erklärern namentlich Chrysostomus annahm: *ἤγον αὐτὸν εἰς τὸν ἄρειον πάγον ὀυχ ὥστε μαθεῖν, ἀλλ' ὥστε κολάζειν, ἔνθα αἱ φονικαὶ δίκαι.* Davon findet sich aber nicht die geringste Andeutung: die ganze Art, wie der Apostel behandelt und am Ende entlassen wird, macht vollkommen klar, daß nur Neugierde der Beweggrund gewesen seyn konnte, warum die Athener den Apostel, in welchem sie nur einen gutmüthigen Schwärmer, nicht aber einen gefährlichen Irrlehrer sahen, in den Areopagus führten. Deßwegen glaubte man auch nicht ohne Grund erinnern zu müssen, es sey hier nicht an das eigentliche Sitzungslocal des Gerichtshofs zu denken, sondern nur an den freien Platz, der sich auf dem Hügel befand. Auch in diesem Falle könnte man annehmen, es solle sich auch in der Wahl des Orts dieselbe Ironie zu erkennen geben, die sich in der ganzen Behandlung des Apostels ausspricht. Wie die Erzählung die Athener

die *Ἀνάστασις* als eine von Paulus verkündigte Göttin gedacht. Wenn Lucas dahin mit seiner Glosse gezielt hätte, so hätte er es näher andeuten müssen, und sollten die athenischen Weltweisen so beschränkt gewesen seyn? Beschränktheit soll es allerdings nach dem Sinne des Schriftstellers nicht gewesen seyn, aber Ironie, und hat denn nicht der Schriftsteller dadurch, daß er beidemal ausdrücklich den Artikel setzte, diesen Sinn seiner Worte deutlich genug angedeutet?

die Sache mit ironischer Miene sehr wichtig nehmen läßt (*δυνάμεθα γνῶναι, τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπό σȣ λαλȣμένη διδαχή; ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βȣλόμεθα ȣ̓̃ν γνῶναι, τί ἂν θέλοι ταῦτα εἶναι* V. 19. 20.), so wenig es auch ihnen damit Ernst ist, so könnte auch in den Areopagus die Scene nur deßwegen verlegt seyn, um mit der Ehrwürdigkeit des Orts die vorausgesetzte Geringfügigkeit der Sache in einen um so größern Contrast zu setzen. So wenig aber diesem zufolge ein Zweifel darüber stattfinden zu können scheint, warum der Apostel gerade in Areopagus auftrat, so auffallend muß es seyn, daß der von dem Apostel bekehrte Dionysius gerade der Areopagite genannt wird. Dieser Beiname scheint doch anzuzeigen, daß dieser Dionysius, als Mitglied des Gerichtshofs, damals als der Apostel vor dem versammelten Gerichtshof seine Rede hielt, mit dem Christenthum bekannt gemacht, und zum christlichen Glauben bekehrt wurde. Warum sollte dieser Beiname hier ausdrücklich hervorgehoben seyn, wenn nicht dadurch die Veranlassung zu seiner Bekehrung bezeichnet werden sollte? Oder sollte es denn für so zufällig gehalten werden können, daß, während doch der Apostel im Areopagus auftrat, unter den wenigen von ihm Bekehrten gerade ein Areopagite war? War er aber als Areopagite bekehrt worden, so muß auch vorausgesetzt werden, daß der Apostel vor dem versammelten Gerichtshof aufgetreten sey. Wie sollen wir uns nun diese Zweideutigkeit über die Veranlassung der areopagitischen Rede des Apostels erklären? Die Erklärung liegt, wie ich glaube, darin, daß die kirchliche Tradition von einem Dionysius mit dem Beinamen des Areopagiten, als erstem Bischof der Athener wußte. Nach Eusebius (H. E. 4, 23.) hatte der Bischof Dionysius, von Corinth wie an andere Gemeinden, so auch an die Athener einen Brief geschrieben, in welchem er sie zum Glauben und zur evangelischen Lebensweise ermahnte, da sie, seitdem ihr Bischof Publius in den Verfolgungen jener Zeit als Märtyrer gestorben war, sehr gleichgültig geworden und vom christlichen Glauben beinahe abgefallen waren, bis Quadratus, der Nachfolger des Märtyrers Publius, durch seinen Eifer ihren Glauben wieder neu belebte. In demselben Briefe erwähnte Dionysius, wie Eusebius bemerkt, auch des von dem Apostel Paulus bekehrten Areopagiten Dionysius als des ersten Bischofs der Athener. Es ist mit Recht von den Interpreten zu dieser Stelle des Eusebius bemerkt worden, daß wenn Publius, welcher unter Marc-Aurel als

Märtyrer starb, der unmittelbare Nachfolger des Areopagiten Dionysius gewesen wäre, der letztere mehr als 70 Jahre Bischof der Athener gewesen seyn müßte. Es müßten also zwischen Dionysius und Publius noch andere Bischöfe gewesen seyn, von solchen weiß aber die Tradition nichts, sie weiß nur von dem ersten Bischof Dionysius, dem Areopagiten. Sollen wir nun als die Quelle dieser Tradition unsere Stelle der Apostelgeschichte ansehen? Zu dieser Annahme wären wir allerdings genöthigt, wenn wir sonst keine Ursache hätten, die historische Glaubwürdigkeit der in ihr enthaltenen Erzählung in Zweifel zu ziehen. Sind aber dazu, wie wir schon gesehen haben, Gründe vorhanden, so werden wir das Recht haben, die Sache vielmehr umzukehren und anzunehmen, der Areopagite Dionysius sey selbst erst aus der kirchlichen Tradition in unsere Stelle der Apostelgeschichte gekommen, und nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die ganze Scene im Areopagus genügend erklären. Eine alte kirchliche Sage nannte unter den ersten, die in Athen den christlichen Glauben angenommen hatten, einen Areopagiten Dionysius, sey es nun, daß er wirklich ein Areopagite war, oder diesen Beinamen selbst schon nur daher erhalten hatte, daß man nur bei einem Mitgliede eines so ehrwürdigen Senats eine solche Empfänglichkeit für das Christenthum voraussetzen zu können glaubte. Um aber seine Bekehrung noch besser zu motiviren, bildete sich aus dem Beinamen die Sage heraus, er sey im Areopagus selbst bekehrt worden, und bei welcher andern Veranlassung konnte man diese Bekehrung passender geschehen lassen, als damals, als der Apostel auf der Reise von Macedonien nach Corinth auch nach Athen gekommen seyn sollte? Nun konnte man aber auch darüber nicht im Zweifel seyn, daß der Apostel im Areopagus selbst aufgetreten war. Ohne Zweifel gab die Sage, wie sie der Verfasser der Apostelgeschichte vorfand, über die Veranlassung, aus welcher dieß geschehen war, keine weitere Rechenschaft. Um so weniger war er daher durch den von der Sage gegebenen Areopagiten Dionysius in der Ausführung der Idee gehindert, die er sich hier vorgesetzt hatte. Die ganze Beschaffenheit dieses Abschnitts läßt kaum eine andere Annahme zu, als daß der Verfasser die Absicht hatte, an der Aufnahme, die der Apostel in Athen gefunden haben sollte, zu schildern, wie das Christenthum in der Zeit, in welcher der Verfasser lebte, theils von dem gebildeten Publikum überhaupt, dessen höchstes Vorbild für alle feinere Geistesbildung die Athener wa-

ren, theils von den Hauptsecten der Philosophen, den Epikureern und Stoikern, deren Hauptsitz gleichfalls Athen war, angesehen und beurtheilt wurde. Es schwebte ihm, wie aus Allem hervorgeht, eine Zeit vor, in welcher das Christenthum zwar schon die Aufmerksamkeit der Gebildeteren und der Philosophen auf sich gezogen hatte, aber auch von ihnen mit vornehmer Verachtung und spöttischem Hohne nur als eine belachenswerthe Thorheit, als ein schwärmerischer Wahn, betrachtet wurde. Dieselbe Ironie, die später in einem Lucian und Celsus jenen schneidenden und bittern Ton annahm, spricht sich schon hier, nur noch weit milder und gutmüthiger aus. Ein besonders beachtenswerther Punkt ist daher, daß der Verfasser das Hauptmoment, um das sich die ganze Verhandlung zwischen dem Apostel und den Athenern bewegt, in die Lehre von der Auferstehung legt. Gleich anfangs wird diese Lehre als die heidnischen Gegnern gegenüber am meisten characteristische hervorgehoben, auf sie besonders bezieht sich der spöttische Hohn, mit welchem sie sich gegen den Apostel aussprechen, und sobald in der Rede des Apostels diese Lehre auch nur genannt ist, ist ihnen dieß genug, um nun von ihm und allem, was er ihnen etwa noch weiter zu sagen hatte, nichts weiter wissen zu wollen. Dieß ist ganz derselbe Anstoß, welchen die Heiden an dieser Lehre nahmen, sobald das Christenthum ihnen bekannter zu werden anfieng, und die ersten Verfolgungen Gelegenheit gaben, die christliche Hoffnung einer Auferstehung im Gegensatz gegen die erduldeten Martern bestimmter auszusprechen. Aus einer solchen Zeit heraus müssen wir auch den vorliegenden Abschnitt auffassen. Der Verfasser der Apostelgeschichte wollte den vornehmen, wegwerfenden Spott schildern, mit welchem die Heiden das ihnen schon etwas bekannter gewordene Christenthum zu behandeln pflegten. Für diesen Zweck eignete sich eine solche Scene in Athen ganz besonders gut. Die ironischen, neugierigen, alles, auch das Heiligste mit leichtem, frivolem Sinn bespöttelnden Athener waren die wahrsten Repräsentanten dieser Seite des Heidenthums. Auch die Verhandlung im Areopagus, welcher der durch die Tradition gegebene Name des Areopagiten Dionysius vorauszusetzen schien, konnte daher, da der Hauptgesichtspunkt des Schriftstellers ein ganz anderer war, nichts so ernstlich Gemeintes seyn: wie ja die Sage und Dichtung es mit Manchem nicht so genau nimmt, was, sobald die Sache nach ihrer Wirklichkeit gedacht wird, ganz anders angesehen werden muß, so hatte der Schrift-

steller kein Bedenken, den ernsten ehrwürdigen Ort bei dieser Gelegenheit einem nur aus Neugierde zusammengekommenen, zur Ironie aufgelegten Publikum sich öffnen zu lassen.

In der durch eine solche Motivirung eingeleiteten Rede selbst muß am meisten auffallen, mit welcher raschen Wendung sie, sobald sie auf ihr Hauptthema, die Zuhörer zur Annahme des Christenthums aufzufordern, gekommen ist, auf die Lehre von der Auferstehung übergeht. Sie ist, wie man wohl sieht, recht absichtlich, sobald es nur immer geschehen konnte, erwähnt, und als die Hauptsache des Christenthums hervorgehoben, obgleich der Apostel aus dem schon Vorgefallenen hätte wissen müssen, daß sie gerade der anstößigste Punkt für die Athener war. Warum also dieses geflissentliche Reden von der Auferstehung, wo es doch so leicht vermieden oder wenigstens weiter hinausgeschoben werden konnte? Man ertheilt gewöhnlich dieser Rede als einem Muster der apologetischen Lehrart und der Lehrweisheit des Apostels sehr großes Lob, hat man aber dabei auch bedacht, daß sich dieser Vorzug doch vor allem an dem Hauptpunkt, um welchen es dem Redner zu thun gewesen seyn mußte, zeigen sollte? Ist es denn ein so rühmlicher Beweis der Zweckmäßigkeit eines Lehrvortrags, wenn die Zuhörer, noch ehe der Redner auch nur seinen Hauptgedanken ausführen kann, an dem Inhalt seiner Rede so großen Anstoß nehmen, daß sie hinweggehen? Es folgt also hieraus vielmehr, daß der Apostel, wenn er nicht der ihn sonst in so hohem Grade auszeichnenden Lehrweisheit zuwidergehandelt haben soll, diese Rede, wie wir sie haben, gar nicht gehalten haben kann. Nur der Schriftsteller ist es, welcher das Abstoßende, das die Lehre von der Auferstehung für gebildete Heiden, wie die Athener waren, hatte, gemäß der Hauptidee, die er in diesem Abschnitte auszuführen hatte, recht anschaulich vor Augen stellen wollte. Selbst derjenige Theil der Rede, an welchem die Interpreten die gerühmte Lehrweisheit am scheinbarsten nachweisen zu können glauben, stellt sich, wenn wir das Hauptmoment der Rede in die am Schlusse erwähnte Lehre von der Auferstehung legen, unter einem ganz andern Gesichtspunkt dar. Unstreitig will der Redner, was seiner Rede so sehr zum Lobe angerechnet wird, sich an die religiöse Denkweise seiner Zuhörer so genau als möglich anschließen, sich soviel möglich auf gleichen Standpunkt mit ihnen stellen, um sie auf diese Weise um so leichter für seinen Zweck zu gewinnen. So streng monotheistisch der Inhalt der Rede ist, so

viele Sätze enthält sie doch, deren Hauptgedanken sich beinahe mit denselben Worten auch bei griechischen und römischen Schriftstellern finden. Beruft sich doch der Redner selbst ausdrücklich auf einen die Hauptidee seiner Rede bezeichnenden Ausspruch griechischer Dichter, zum deutlichen Beweis, wie sehr es ihm darum zu thun ist, durch eine solche Anerkennung eine gemeinsame Grundlage zu gegenseitiger Annäherung zu gewinnen. Diesem Hauptzweck gemäß mußte es ganz im Interesse seiner Rede seyn, die Periode des Polytheismus nur als eine Zeit der Unwissenheit darzustellen, die Gott übersehen wolle, wofern nur jetzt die Heiden ihren Sinn ändern und sich zu Gott bekehren. Auch die Nothwendigkeit dieser Bekehrung ist durch eine nicht außerhalb des religiösen Bewußtseyns des Heiden liegende Idee motivirt, die Idee einer künftigen Vergeltung. Wenn nun aber ungeachtet des bis auf diesen Punkt trefflich fortgeführten Ganges der Rede der beabsichtigte Erfolg gleichsam an einem einzigen, dem Redner unwillkürlich entfallenen Worte mit Einem Male so plötzlich scheiterte, daß es ihm, wie es scheint, nicht einmal mehr vergönnt war, auch nur den angefangenen Satz vollends auszusprechen, so könnte man in allem diesem doch nur in dem Falle einen natürlichen historischen Hergang der Sache annehmen, wenn an sich glaublich wäre, daß schon damals die für das Christenthum besonders characteristische Lehre von der Auferstehung für die Heiden den hier vorauszusetzenden Grad der Anstößigkeit gehabt habe, und wenn unter dieser Voraussetzung zugleich angenommen werden könnte, daß sich der Apostel einen so auffallenden Verstoß gegen die apostolische Lehrweisheit habe zu Schulden kommen lassen. Da nun aber beides gleich unwahrscheinlich ist, so kann man in dieser Rede nur einen vom Schriftsteller künstlich eingeleiteten Effekt sehen. So vielfach und wahr die Berührungspunkte sind, in welchen der Schriftsteller den Apostel von seinem monotheistischen Standpunkt aus das religiöse Bewußtseyn der Heiden aussprechen läßt, so schroff abstoßend sollte dagegen der Eindruck erscheinen, welchen die christliche Lehre von der Auferstehung auf den gebildeten Heiden machte. Gerade dasjenige also, was für die Christen die größte Beglaubigung seines christlichen Glaubens war, die Auferstehung (Jesu) machte dem Heiden das ganze Christenthum zur unglaublichsten Sache, zur belachenswerthesten Thorheit. Von dieser Seite der heidnischen Auffassungsweise des Christenthums einen recht anschaulichen Begriff zu geben, ist der Hauptzweck

des Schriftstellers, auf welchen, wie in dem ganzen Abschnitt, so auch besonders in der dem Apostel in den Mund gelegten Rede von Anfang an alles berechnet ist.

Unter den einzelnen Zügen, in welchen sich der unhistorische Character dieser Rede sowohl, als des ganzen Abschnitts besonders zu erkennen gibt, glaube ich hier namentlich noch den unbekannten Gott der Athener hervorheben zu müssen. Es ist bekannt, welche vergebliche Mühe sich die Interpreten mit der historischen Nachweisung dieses unbekannten Gottes gegeben haben. Was sich historisch nachweisen läßt, ist nur, daß es in Athen sowohl als an andern Orten in Griechenland auch Altäre gab, welche unbekannten Göttern, d. h. solchen, deren Namen man nicht anzugeben wußte, geweiht waren. Da sich nun nicht läugnen läßt, daß unbekannte Götter in der Mehrzahl für den Zweck der Argumentation des Apostels nicht paßten, so haben mehrere der neuern Interpreten das Daseyn eines unbekannten Gottes in Athen geradezu zu einem historischen Postulat gemacht. Das ἀγνώστῳ θεῷ muß buchstäbliche Richtigkeit haben, wird behauptet, oder es hätte Paulum als σπερμολόγος compromittirt. Es lasse sich doch von dem Apostel nicht erwarten, daß er Angesichts der Athener an die Spitze seiner herrlichen Rede ein absichtliches Falsum gestellt habe *. Auch Neander hat sich auf diese Seite geschlagen: wenn man alle Nachrichten des Alterthums genau untersuche und die ganze religiöse Anschauungsweise der polytheistischen Naturreligion vergleiche, so finde man durchaus keinen hinreichenden Grund, das Vorhandenseyn eines solchen Altars zu läugnen, der wirklich die Ueberschrift gehabt habe, welche Paulus anführe. Es können doch recht gut bei irgend einer Gelegenheit Altäre entstanden seyn, welche einem unbekannten Gott geweiht waren, weil man nicht wußte, welchen Gott man erzürnt und zu versöhnen habe (S. 262.). An sich ist dieß allerdings nicht unmöglich, allein die Kritik soll sich nicht mit bloßen Möglichkeiten begnügen, sondern das Wahrscheinliche zu erforschen suchen. Mit welchem Rechte wird nun aber, was die historische Glaubwürdigkeit unsers Abschnitts betrifft, geradezu als unzweifelhaft angenommen, was doch gerade der in Frage stehende Punkt ist? Mit welchem Rechte wird auf die Zeugnisse der Alten, die nur vom ἄγνωστοι θεοὶ, nicht aber von einem ἄγνωστος θεὸς wissen, so wenig Rücksicht genommen, daß ungeachtet ihres Still-

* Vergleiche Meyer zu der Stelle.

schweigens die Verehrung eines ἄγνωστος θεός als historische Thatsache vorausgesetzt wird? Ist diese Voraussetzung nicht um so willkürlicher, da sich leicht denken läßt, der ἄγνωστος θεός der Apostelgeschichte sey nur aus der ἄγνωστοι θεοὶ der Alten entstanden? In der That läßt sich bei näherer Betrachtung der Sache nichts anders annehmen. Was Neander für einen Beweis der Treue des Apostels in der Anführung der Ueberschrift erklärt, sie besage ja auch keineswegs, daß der Altar dem unbekannten Gott, sondern nur, daß er einem unbestimmten, unbekannten Gott geweiht gewesen sey, beweist gerade das Gegentheil. Das Unhistorische der ganzen Angabe gibt man zu, wie man allerdings zugeben muß, daß der Altar mit der Aufschrift: ἀγνώστῳ θεῷ nicht schlechthin dem unbekannten Gott, sondern nur irgend einem, dessen Namen man zufällig nicht wußte, geweiht war, wie kann man aber übersehen, welche offenbare Verletzung der Wahrheit der Apostel sich hätte zu Schulden kommen lassen, wenn er eben diesen Gott für denselben erklärt hätte, welchen er verkündige, für den wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde? War er nur ein unbekannter Gott, so unterschied er sich ja von den übrigen bekannten Göttern nicht seinem Begriff nach, sondern nur durch den zufälligen Umstand, daß man seinen Namen nicht wußte, oder ihm noch keinen bestimmten Namen gegeben hatte, er gehörte ganz in jene Classe mit den übrigen Gottheiten des polytheistischen Glaubens, von welchen der wahre Gott des monotheistischen Glaubens seinem ganzen Wesen nach verschieden ist, und es ist klar, daß es eben so gut mehrere unbekannte Götter dieser Art, als blos Einen geben konnte, ja man sieht sogar, wenn man die Sache von dieser Seite betrachtet, nun auch gut ein, warum in den hieher gehörenden Stellen der Alten ganz der Natur der Sache nach, immer nur von Altären unbekannter Götter, nie aber von dem Altar eines unbekannten Gottes die Rede ist. Denn eben dieß brachte ja der polytheistische Glaube von selbst so mit sich, daß man nie blos bei Einem Gott stehen bleiben konnte, sondern aus demselben Grunde, aus welchem man einen unbekannten Gott voraussetzte, auch mehrere unbekannte Götter voraussetzen mußte. Spricht sich nun allerdings in dieser Verehrung der Unbekannten und Namenlosen das Ungenügende des Polytheismus, die in ihm selbst liegende Ahnung von etwas, dessen Bewußtseyn und Namen ihm noch fehlt, oder die zu seinem Begriffe gehörende innere Negativität seines Wesens, die dem Polytheismus

nothwendiger Weise nur zu einem Moment des Uebergangs zum Monotheismus macht, auf eine sehr bemerkenswerthe Weise aus, so läßt sich doch dieser Gedanke, welcher allein das Wahre in der Argumentationsweise des Apostels seyn könnte, es aber auch als indifferent erscheinen ließe, ob er von ἄγνωστοι θεοί in der Mehrzahl, oder von Einem ἄγνωστος θεός ausgieng, unmöglich in den Worten der Apostelgeschichte finden, in welchen vielmehr, wie sich nicht läugnen läßt, das Hauptmoment der Argumentation des Apostels in den ἄγνωστος θεός in der Einheit gelegt ist *. Eine solche Verwechslung der allein historisch nachweisbaren ἄγνωστοι θεοί mit dem unhistorischen und dem Polytheismus überhaupt fremden ἄγνωστος θεός konnte nur ein Schriftsteller sich erlauben, welcher der erzählten Begebenheit ferner stund, und keine Widerlegung an Ort und Stelle zu fürchten hatte, wie dieß beim Apostel Paulus hätte der Fall seyn müssen. Es hängt auch dieß, wie leicht zu sehen ist, mit der Tendenz dieser Rede sehr eng zusammen, den Apostel so viel möglich solche Punkte hervorheben zu lassen, in welchen das religiöse Bewußtseyn der Athener das christliche am nächsten berührte. Dazu benützte der Schriftsteller den ihm bekannten Umstand, daß in Athen auch unbekannte Götter verehrt wurden. Den richtigen Gedanken aber, der ihm dabei etwa vorschweben mochte, glaubte er in jedem Falle nur so fixiren zu können, daß er an die Stelle der ἄγνωστοι einen ἄγνωστος setzte, und nachdem nun die Vielheit auf die Einheit gebracht war, war die Sache scheinbar genug (obgleich sie nur ein Spiel des Ausdrucks ist), um nun jenem ἄγνωστος den wahren Gott des jüdisch-christlichen Glaubens zu substituiren.

Auch die zweite hier in Betracht kommende Rede, die Abschiedsrede, welche der Apostel auf seiner letzten Reise nach Jerusalem in Miletus vor den dahin berufenen Presbytern der ephesinischen Gemeinde

* Wenn Neander a. a. O. S. 263. sagt: Paulus gebraucht diese Inschrift, einen tiefern Sinn hineinlegend, als Anschließungspunkt, um eine höhere, unbewußte, dem Polytheismus zum Grunde liegende Sehnsucht dadurch zu bezeichnen; so ist dagegen zu bemerken, daß es in jedem Falle, auch bei der Annahme eines tieferen Sinnes, welchen wenigstens die Athener kaum zu ergründen im Stande gewesen wären, eine auffallende Unrichtigkeit bleibt, diesen Unbekannten geradezu mit dem alttestamentlichen Gott zu identificiren, und daß auch diese Deutung nur dann einigen Schein haben könnte, wenn es mit der Inschrift selbst seine Richtigkeit hätte. Sobald man sich aus dem Unbekannten in die Unbekannten zurückdenken muß, kann man hierin nicht sowohl Tiefe sehen, als vielmehr nur Absicht.

gehalten haben soll, trägt deutlich den Character einer spätern Zeit an sich. Schon der Gedanke, eine solche Abschiedsrede zu halten und recht absichtlich für diesen Zweck, die ephesischen Presbyter nach Miletus kommen zu lassen, wie hätte er in dem Apostel entstehen sollen? Konnte er denn schon damals mit so großer Bestimmtheit, wie ihn die Rede es aussprechen läßt, vorhersehen, daß er am Ziele seines apostolischen Laufs stehe, sein Tagewerk im Grunde schon jetzt beendigt habe, daß von allen denen, unter welchen er bis dahin das Reich Gottes verkündigt hatte, keiner sein Angesicht mehr sehen werde? Spricht sich denn dieselbe Gemüthsstimmung, dieselbe Ansicht von seinem schon geschlossenen Lauf späterhin bei dem Apostel aus? Aus welchem andern Grunde kann er, als er in Jerusalem sich in Gefahr sah, ganz in die Hände der Juden zu fallen und ein Opfer ihres Hasses zu werden, an den Kaiser appellirt haben, als in der Absicht, der ihm in Jerusalem drohenden Gefahr zu entgehen, und durch eine gerechte Entscheidung seiner Sache in Rom mit der Erhaltung seines Lebens sich auch die Fortdauer seiner apostolischen Wirksamkeit für die Zukunft zu sichern? Läßt doch die Apostelgeschichte selbst (23, 11.) den schon gefangenen Apostel noch die freudige Zuversicht hegen, daß er, wie in Jerusalem, so auch in Rom, für die Sache des Evangeliums zeugen werde. Was konnte ihn denn zu dieser Hoffnung berechtigen, wenn er, wie dieß der in dieser Rede ausgesprochene Hauptgedanke ist, mit der Gefangenschaft, in welche er in Jerusalem gerieth, auch schon das eigentliche Ende seiner apostolischen Wirksamkeit gekommen sehen mußte? Und welche ganz andere Ansicht von seiner Lage und der Zukunft, welcher er entgegengieng, hatte der Apostel selbst, wenn er in dem nicht lange vorher geschriebenen Brief an die Römer sich zwar auch schon mit der Reise, die er nach Jerusalem zu machen im Begriff war, lebhaft beschäftigte, aber die Gefahren, die er sich dabei keineswegs verbarg (*παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ — συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Θεόν, ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* Röm. 15, 30. 31.), so gering achtete, daß er an die glückliche Vollendung dieser Reise, die er zuversichtlich hoffte, den Plan einer sehr ausgedehnten, bis nach Spanien sich erstreckenden Reise in die Abendländer anknüpfte (Röm. 15, 22—32.)? Von jenem ganzen traurigen Bilde der Zukunft, das dem Apostel in der milesischen Abschiedsrede vorschwebt, ist hier nichts zu finden, es ist vielmehr ein heiterer, freu-

diger, hoffnungsvoller Blick, mit welchem er in die Zukunft sieht, er hofft, *ἐν πληρώματι εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ* (V. 29.), *ἐν χαρᾷ* (V. 32. offenbar eine ganz andere, als jene *χαρά* ist, mit welcher er Ap.Gesch. 20, 24. bereit ist, *τελειῶσαι τὸν δρόμον — καὶ τὴν διακονίαν — διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον*) von Jerusalem zurückzukehren und zu den römischen Christen zu kommen *. Läßt es sich denken, daß sich die Lage und Gemüthsstimmung des Apostels in kurzer Zeit so sehr in's Gegentheil umgeändert habe? Man sage nicht, was der Apostel in jener Abschiedsrede im Hinblick auf die ihm bevorstehende Zukunft ausspricht, seyen nur unbestimmte Ahnungen, die sich ihm in der damaligen augenblicklichen Stimmung seines Gemüths aufdrangen, die aber ebendeßwegen mit demjenigen, was sich in der Folge wirklich ereignete, in keinen zu genauen Zusammenhang gebracht werden dürfen. Dieß läßt sich nicht behaupten, da nicht nur die Rede als eine Abschiedsrede, was sie seyn soll, recht absichtlich für den Zweck einer Trennung auf immer gehalten worden seyn soll, sondern auch alles, was sie über das bevorstehende Schicksal des Apostels andeutet, mit demjenigen, was sich wirklich ereignete, so genau übereinstimmt, daß es unmöglich blos als eine unbestimmte, zufällig entstandene Ahnung angesehen werden kann. Der Apostel sieht sich schon jetzt auf seiner Reise nach Jerusalem im Geiste gebunden, jede Stadt, durch welche ihn sein Weg führte, stellte ihm mit dem Gedanken an Jerusalem, welchen sie in ihm erweckte, auch Bande und Drangsale vor Augen. Wenn auch die einzelnen Umstände, welche seine Gefangennehmung in Jerusalem herbeiführten, wie natürlich, ihm noch fern lagen, die Hauptsache selbst, daß mit seiner Ankunft in Jerusalem für ihn die Periode einer Gefangenschaft beginne, die seinem freien apostolischen Wirken auf immer ein Ziel setze, stund ganz auf dieselbe Weise, wie dieß nachher wirklich der Fall war, klar vor seiner Seele. Wie konnte er also dieß schon damals so bestimmt vorauswissen, wie schon damals so zuversichtlich vorausverkündigen, was doch erst lange nachher, nach einem Zeitraum von vier Jahren, und auch dann auf eine für den Apostel selbst aller Wahrscheinlichkeit nach unerwartete Weise sich zuletzt gerade so entschied? Muß uns nun schon dieß zur Annahme geneigt machen,

* Ich abstrahire hier von meinem Zweifel über die Aechtheit dieses Theils des Römerbriefs, da jedenfalls *κατ' ἄνθρωπον* auf diese Weise zu argumentiren ist.

die Rede sey nicht wirklich so vom Apostel gehalten, sondern nur vom Schriftsteller post eventum ihm in den Mund gelegt worden, so wird diese Annahme auch durch einige sehr beachtenswerthe Kriterien einer spätern Abfassungszeit bestätigt. Die πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας, V. 17. die ἐπίσκοποι, welche τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τȢ κυρίȢ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τȢ αἵματος τȢ ἰδίȢ, V. 28., treten hier mit einer Bedeutung auf, von welcher in den ächten Briefen des Apostels Paulus noch keine Spur zu finden ist. Es muß darauf um so mehr Gewicht gelegt werden, da es mit etwas anderem zusammenhängt, das, wie es in der Wirklichkeit in engerer Verbindung damit stund, so auch hier damit verbunden ist. Die Ermahnungen zur Wachsamkeit und treuen Sorge für die Gemeinde, die der scheidende Apostel hier gibt, werden an die πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι hauptsächlich deßwegen gerichtet, weil, wie ihn der Verfasser sagen läßt (V. 29.) ἐλεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μȢ λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τȢ ποιμνίȢ, καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλȢ̃ντες διεστραμμένα, τȢ ἀποσπᾶν τȢ̀ς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν. Daß unter diesen gefährlichen, der Heerde so verderblichen Wölfen Irrlehrer zu verstehen sind, leidet keinen Zweifel, aber man übersehe nicht, daß es solche Irrlehrer sind, die in der Mitte der christlichen Gemeinden selbst aufstehen und durch Abfall von der rechtgläubigen Lehre Jünger nach sich ziehen. Wie bestimmt ist hier das Sectenwesen der eigentlichen Häretiker, wie sie höchstens gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, wahrscheinlich aber erst mit dem Anfang des zweiten auftreten, als ein in der christlichen Kirche schon weit um sich greifendes Uebel der Zeit bezeichnet? Auch hievon finden wir in den ächten Briefen des Apostels, die uns nur Gegner des Apostels und Irrlehrer anderer Art zeigen, noch keine Spur, nur die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels könnten eine passende Parallele zu dieser Stelle seyn, je weniger aber an ihrer Unächtheit und ihrer der apostolischen Zeit schon sehr ferne liegenden Entstehungsperiode sich zweifeln läßt, desto entschiedener erhellt aus ihrer Uebereinstimmung mit der Apostelgeschichte in diesem Punkte, wie sehr auch diese Rede das Gepräge der spätern Zeit an sich trägt, und wir müssen es daher ganz natürlich finden, daß der Verfasser selbst das Bewußtseyn dieses Zeitunterschieds nicht ganz verbergen kann, wenn er diese gefährlichen Häretiker erst in der Zeit nach dem Hinweggang des Apostels (μετὰ τὴν ἄφιξίν μȢ V. 29.) auftreten

läßt, zum deutlichen Beweis, wie überhaupt in dieser Rede das, was dem in die Zukunft schauenden Blick des Apostels sich darstellt, nur ein ihm in den Mund gelegtes vaticinium post eventum ist.

Es ist demnach klar, daß der Verfasser der Apostelgeschichte den Moment, in welchem der Apostel Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem in der Nähe der Gemeinde vorbeikam, in deren Mitte er so lange gewirkt hatte, dazu benützte, ihn eine förmliche und feierliche Abschiedsrede halten und in ihr über sein bis dahin geführtes Apostelamt vor den Zeugen desselben Rechenschaft ablegen zu lassen. Es war dieß ein sehr bedeutungsvoller Moment, ein kritischer Wendepunkt im Leben des Apostels, er trennte sich von dem Hauptschauplatze seiner apostolischen Wirksamkeit, an welchen sich für ihn so viele ernste Betrachtungen über Vergangenheit und Zukunft anknüpften, sein Austritt aus dieser Sphäre war zugleich sein Austritt aus seiner apostolischen Laufbahn, er war damals zum letztenmal der frei und ungehemmt wirkende Apostel, unmittelbar darauf begann für ihn die Periode einer Gefangenschaft, aus welcher er, so lange sie auch dauern mochte, doch nie mehr frei wurde. In dieser ernsten Bedeutung stellte sich dem Verfasser der Apostelgeschichte, wenn er von seinem Standpunkt aus den Gang der Ereignisse überblickte, die von Einem inhaltsreichen Punkte aus in so engem Zusammenhang sich entwickelten, jener Moment dar, und er glaubte ihn als ein denkender, dem Entwicklungsgange der Begebenheiten mit Aufmerksamkeit folgender Schriftsteller auch in seinem ganzen Gewicht hervorheben zu müssen. Aber nur auf dem Standpunkt der spätern Zeit konnte sich die Sache so darstellen. Mögen daher die hier dargelegten Grundsätze des Apostels noch so würdig seyn, die Gesinnungen und Gefühle, die er hier ausspricht, die ganze Scene, die wir vor uns sehen, noch so viel Schönes und Erhebendes, noch so viel Zartes und Rührendes haben, es ist gleichwohl nur der Schriftsteller, nicht der Apostel, auf welchen wir alles dieß zurückzuführen haben, und es muß sogar für sehr zweifelhaft gehalten werden, ob in der Wirklichkeit selbst auch nur etwas dieser Scene Entsprechendes vorgefallen ist. Spricht sich doch schon darin der Geist der spätern Zeit aus, daß gerade nur die Presbyter oder Bischöfe als Repräsentanten der Gemeinde, deren Vorsteher sie waren, vom Apostel berufen worden seyn sollen. Ist die Rede nicht wirklich so gehalten worden, so kann auch das, was dem Schluß derselben gefolgt seyn

soll (V. 36—38.) von der Rede selbst nicht getrennt werden, und wir sehen zwar hieraus, wie trefflich es der Verfasser der Apostelgeschichte verstund, solche das Gefühl ansprechende Situationen zu einem lebendigen Gemälde auszumalen, eben damit aber auch zugleich, in welchem Umfange er sich seiner schriftstellerischen Freiheit bedienen zu dürfen glaubte.

In den beiden hier entwickelten Reden tritt die sonst beabsichtigte Parallele mit dem Apostel Petrus nicht unmittelbar hervor, als apologetisch aber sind auch sie zu betrachten, da ein solches Bild einer nach allen Seiten hin gerichteten, überall mehr oder minder erfolgreichen Thätigkeit, einer so bewährten, aufopfernden, rückhaltlosen Berufstreue* nur zum Ruhm des Apostels gereichen konnte, und die gegen ihn gehegten Vorurtheile zerstreuen mußte. Um so mehr begegnen wir dagegen wieder der apologetischen Parallelisirung der beiden Apostel, wenn wir uns von den Reden zu den in demselben Abschnitt erzählten Wundern des Apostels und den übrigen Beweisen seiner apostolischen Wirksamkeit wenden.

Die erste hieher gehörende Erzählung Ap.Gesch. 19, 1. f., eine der dunkelsten und schwierigsten Partien der Apostelgeschichte, kann nur vom Gesichtspunkt jener Parallele aus richtig aufgefaßt werden. Es ist von Johannisjüngern die Rede, welche nur auf die Taufe des Johannes getauft waren, vom Apostel Paulus aber die Taufe auf den Namen des Herrn Jesu empfingen. In dieselbe Klasse gehörte auch der 18, 25. erwähnte Alexandriner Apollos, da auch von diesem gesagt wird, er habe nur die Taufe des Johannes gekannt. Welche Vorstellung sollen wir uns nun aber von diesen Johannisjüngern machen? Auf der einen Seite werden sie als Christen beschrieben: sie werden geradezu Jünger genannt, *μαθηταὶ* (welcher Ausdruck unstreitig in keinem andern Sinn als dem gewöhnlichen, also nur von Jüngern Jesu verstanden werden kann) V. 1., Glaubige, *πιςεύσαντες* V. 2. und von Apollos wird gesagt 18, 25., daß er nicht nur in der Lehre des Herrn unterrichtet war, sondern auch das, was den Herrn betraf, genau lehrte und

* Einen specielleren Seitenblick auf Petrus möchten übrigens doch die Worte 20, 20.: *ὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων, τῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκυς*, vgl. 27. enthalten. Es ist, wie wenn die von aller Heuchelei freie Aufrichtigkeit des apostolischen Lehramts, die die Judenchristen an ihrem Petrus hervorheben mußten, um ihn gegen den Vorwurf des *ὑποςέλλειν* Gal. 2, 12. in Schutz zu nehmen, hiemit auch dem Apostel Paulus vindicirt werden sollte.

mit aller Kraft seines Geistes vortrug. Auf der andern Seite aber werden sie doch auch wieder als solche bezeichnet, die nicht eigentlich Christen waren. Sie werden ja deswegen auf den Namen des Herrn Jesu getauft, weil Johannes, dessen Taufe sie allein kannten, nur für den Glauben an den erst nach ihm Kommenden getauft hatte. Daß dieser, welcher damals erst kommen sollte, nun wirklich gekommen sey, scheint daher diesen Johannisjüngern noch unbekannt geblieben zu seyn. Auch Apollos, ob er gleich, wie es scheint, nicht blos mit der Lehre, sondern auch mit der Person des Herrn (*τὰ περὶ τȣ̃ κυρίȣ* 18, 15.) genau bekannt war, hatte demungeachtet zugleich noch eine unvollständige und mangelhafte Kenntniß, da Aquila und Priscilla sich seiner annehmen, um ihm die Lehre Gottes genauer auseinander zu setzen. Wie läßt sich nun aber beides zusammen denken und zu einer klaren Vorstellung verbinden? Sagt man mit Olshausen, diese Johannisjünger haben zwischen denjenigen aus der Schule des Johannes, welche, wie die Apostel, sich ganz an die Kirche anschlossen und solchen, die sich offen dem Christenthum entgegenstellten und den Täufer zum Messias machten, den spätern Zabiern, eine mittlere Partei gebildet, die sich zwar durch den Täufer auf Jesum als den Messias hatte hinführen lassen, und angestrahlt war von seinem Licht, aber nun auch weiter nichts von ihm wußte, vermuthlich weil ihr Zusammenhang mit Palästina früh unterbrochen war, etwa durch Reisen, die solche Johannisjünger vor der Ausgießung des heiligen Geistes in die Heidenwelt machten, so ist dieß theils an sich schon nicht sehr wahrscheinlich, theils auf Apollos nicht anwendbar, von welchem ja ausdrücklich gesagt wird, daß er *ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τȣ̃ κυρίȣ*. Wie läßt sich dieß denken, wenn er von Jesus nichts weiter wußte, als was Johannes der Täufer über ihn angedeutet hatte, und wie sollte ihm, wenn er nun doch einmal Gelegenheit hatte, *τὴν ὁδὸν τȣ̃ κυρίȣ* kennen zu lernen, gerade das Wichtigste unbekannt geblieben seyn? Ebenso unklar ist das Verhältniß dieser Johannisjünger zum heiligen Geist. Nach Olshausen soll der Sinn ihrer Worte seyn, daß ihnen Gott noch als starre, in sich selbst beschlossene, unmittheilbare Einheit vorstand, ohne Erkenntniß der durch das Wesen des Geistes nothwendig bedingten Proprietäten des Vaters, Sohnes und Geistes, ohne die man Gott als den lebendigen, sich mittheilenden und offenbarenden gar nicht denken kann. Allein sie mußten doch schon als Juden den heiligen Geist als Princip der göttlichen

Offenbarung kennen, gleichwohl aber sagen sie 19, 2. schlechthin: ἀλλ' ὅδὲ, εἰ πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν, ἠκέσαμεν. Man kann diese Worte unstreitig nur von der Mittheilung des heiligen Geistes als des eigenthümlichen christlichen Princips verstehen, es fehlt aber auch bei dieser Erklärung noch eine befriedigende zusammenhängende Vorstellung, wenn wir nicht unter demjenigen, was der heilige Geist mittheilt, sogleich diejenigen Aeußerungen verstehen, die die Apostelgeschichte als die wesentlichen und characteristischen betrachtet, nämlich das λαλεῖν γλώσσαις und das προφητεύειν. Davon wußten sie also noch nichts, und das ist es, was sie als Johannisjünger von den christlichen μαθηταὶ im engern Sinn unterscheidet. Die beste Erläuterung gibt daher die Stelle 11, 25., wo Petrus sagt, sobald er im Hause des Cornelius angefangen habe zu reden, sey der heilige Geist auf Cornelius und die bei ihm befindlichen Heiden herabgefallen, auf dieselbe Weise, wie auf sie gleich anfangs, und er habe sich des Ausspruchs des Herrn erinnert: Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Hier sehen wir also deutlich, was wir nach der Apostelgeschichte unter dem βάπτισμα Ἰωάννε und dem βάπτισμα εἰς τὸ ὄνομα κυρίε Ἰησῦ zu verstehen haben. Wie bei Cornelius und den mit ihm Getauften der heilige Geist, sobald er herabkam, sich unmittelbar durch das λαλεῖν γλώσσαις und das προφητεύειν äusserte, so war dieß auch bei den Johannisjüngern, wer also diese Wirkungen des Geistes noch nicht an sich erfahren hat, ob er gleich die Lehre des Herrn schon kennt und an ihn glaubt, befindet sich doch nur auf der Stufe der Johannistaufe und wird Christ in vollem Sinn erst dadurch, daß er nun auch mit dem heiligen Geist getauft wird. Wir können jedoch auch dabei noch nicht stehen bleiben, sondern müssen diesen Johannisjüngern noch näher auf die Spur zu kommen suchen. Da das λαλεῖν γλώσσαις und προφητεύειν in dem Sinne, welchen der Verfasser der Apostelgeschichte nach K. 2. unläugbar mit demselben verbindet, nur für ein mythisches Bild der Wirksamkeit des heiligen Geistes gehalten werden kann, so fehlt uns, sobald wir statt der mythischen Hülle die Sache selbst setzen, ein characteristisches Merkmal für die Johannisjünger. Denn was sollen wir uns unter ihnen denken, wenn sie zwar schon Christen waren, darin aber noch auf einer niedrigen Stufe stunden, daß die christliche Begeisterung sich in ihnen noch nicht auf dieselbe lebendige Weise aussprach, wie in den übrigen Christen? Dieser Mangel hätte nur in der Unvollkommenheit ihrer

christlichen Erkenntniß und ihres christlichen Lebens überhaupt seinen Grund haben können, wie wäre aber dieß ein bestimmtes Merkmal gewesen, wodurch sie sich von andern Christen unterschieden, da auch damals, wie immer, die Christen in vollkommnere und unvollkommnere, in solche, die vom christlichen Princip tiefer und lebendiger ergriffen waren, und in solche, bei welchen dieß in weit geringerem Grade stattfand, sich getheilt haben werden? Es hängt also hier alles an dem λαλεῖν γλώσσαις und προφητεύειν in dem Sinn, in welchem es nach der Apostelgeschichte zu nehmen ist, und nur sofern wir diesen mythischen Zug für reelle Wirklichkeit halten, kann es wirklich Johannisjünger als eine eigene Classe von Christen gegeben haben. Dieß zeigt deutlich der mit den Johannisjüngern zusammengestellte Apollos. Man denke sich aus der Schilderung desselben 18, 25, 26. die Bestimmung: ἐπιςάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννȣ, welche offenbar nur den Zweck hat, von Apollos den Uebergang auf die unmittelbar darauf erwähnten Johannisjünger zu machen und ihn mit diesen zu einer und derselben Classe zu rechnen, hinweg, gewinnt nicht dadurch erst das, was über Apollos gesagt wird, ohne irgend etwas zu verlieren, seinen klaren Zusammenhang? Wir haben uns demnach, ganz der Natur der Sache gemäß, unter diesem Apollos einen solchen zu denken, welcher als Alexandriner sich nicht an den strengen Judaismus der jerusalemischen Partei anschloß, aber auch mit dem paulinischen Christenthum, so nahe er demselben stehen mochte, und so leicht er dasselbe sich aneignen konnte, noch nicht näher bekannt geworden war. Diese Form des Christenthums lernte er erst durch Aquila und Priscilla, die Vertrauten des Apostels, näher kennen, und kam nun aus der isolirten Stellung, die er bisher zwischen den Judenaposteln und dem Heidenapostel als ein Mittelglied eigener Art eingenommen hatte, heraus, um sich, wie wir aus den Briefen an die Corinthier sehen, an den Apostel Paulus anzuzuschließen. Was fehlt nun hier zu einer klaren und befriedigenden Vorstellung, steht nicht vielmehr das βάπτισμα Ἰωάννȣ einer solchen im Wege? Muß man nicht auf den Gedanken kommen, die eigene Erscheinung, die sich uns in Apollos als historische Thatsache darstellt, sey die Veranlassung gewesen, welche diese Johannisjünger in's Daseyn rief, da sie in der Gestalt, in welcher sie hier erscheinen, unmöglich existirt haben können? Im Gegensatz gegen das βάπτισμα Ἰωάννȣ, wovon schon bei Apollos die Rede ist, ist das βάπτισμα εἰς τὸ ὄνομα τȣ͂ κυρίȣ

Ἰησȣ̃ zu einem nun erst an einer eignen Classe sich manifestirenden *λαλεῖν γλώσσαις* und *προφητεύειν* geworden. Um dieses abermalige Zungenreden ist es hier, wie man wohl sieht, eigentlich allein zu thun, und die Johannisjünger treten blos für diesen Zweck auf. Warum liegt aber dem Verfasser der Apostelgeschichte so viel daran, das *λαλεῖν γλώσσαις* hier noch einmal zum Vorschein kommen zu lassen? Offenbar des Apostels Paulus wegen, dessen Handauflegung diese wundervolle Wirkung des heiligen Geistes zur unmittelbaren Folge hatte. Nur aus diesem Grunde ist bei Apollos, dessen *βάπτισμα Ἰωάννȣ* derselben Ergänzung durch das *βάπτισμα εἰς τὸ ὄνομα τȣ̃ κυρίȣ Ἰησȣ̃* bedurfte, weder von einer Taufe und Handauflegung, noch von einem *λαλεῖν γλώσσαις* und *προφητεύειν* die Rede, da Aquila und Priscilla hierin die Stelle des Apostels nicht vertreten konnten*. Indem also der Apostel es ist, dessen Handauflegung allein eine solche Wirkung hervorbringt, beurkundet er ebendadurch seinen ächt apostolischen Charakter. Dieß ist es, um was es dem Verfasser der Apostelgeschichte zu thun ist, gewiß aus keinem andern Grunde, als nur deswegen, um an seinem Apostel Paulus nichts vermissen zu lassen, was ein den Apostel Petrus auszeichnender Vorzug ist. Da nach der Darstellung der Apostelgeschichte durch die Bekehrung des ersten Heiden, Cornelius, Petrus als

* Olshausen meint, Apollos habe zwar die Taufe Christi in Ephesus durch Aquila empfangen, sey aber erst in Korinth durch Paulus mit dem heiligen Geist ausgerüstet worden. Welche Willkür! Ist doch völlig ungewiß, ob Paulus mit Apollos in Korinth zusammentraf. Muß man nicht aus diesem Stillschweigen über Apollos eher schließen, daß in der Wirklichkeit selbst die Geistesmittheilung nicht gerade immer an solche äußere Formen gebunden war? Olshausen wirft hier sogar die Frage auf, wie es denn nach dem Tode der Apostel geworden sey, wenn es allgemeine Praxis in der apostolischen Kirche gewesen sey, daß die Apostel allein den heiligen Geist mittheilten. Die Handauflegung habe bekanntlich fortgedauert, und jeder Bischof oder Presbyter habe von dem Geist nach dem Maaß, als er empfangen hatte, mitgetheilt, wenn sich auch noch hin und wieder Charismate finden nach der Apostel Tode, so seyen vermuthlich ihre Aeußerungen weit schwächer gewesen als in der apostolischen Zeit. Wie äußerlich und mechanisch muß sich Olshausen die Mittheilung des Geistes in der Kirche Christi denken, wenn er eine solche Frage aufzuwerfen im Stande ist, und wie wenig dürfte man sich wundern, wenn die mit jenem Mechanismus sehr natürlich verbundene allmähliche Geistesabnahme zuletzt zur völligsten Geistlosigkeit geworden wäre? Wie gut wäre es doch, ehe man solche craß katholische Begriffe der evangelischen Kirche und der apostolischen Lehre aufzudringen versucht, zuvor seine eigenen Begriffe evangelisch zu läutern!

Heidenapostel dem eigentlichen Heidenapostel Paulus vorangieng, so mußte schon damals, da die Apostelgeschichte das λαλεῖν γλώσσαις nur da eintreten läßt, wo der heilige Geist an einer neuen Classe zum Christenthum bekehrter Menschen seine Wirkungen offenbart, an dasjenige, was Petrus bei der Bekehrung des Cornelius that, ein λαλεῖν γλώσσαις sich anknüpfen. Wie überhaupt die Bekehrung des Cornelius nach der Darstellung der Apostelgeschichte einen der glänzendsten Momente in dem apostolischen Leben des Petrus bildet, so trägt insbesondere auch die so sichtbare Manifestation des heiligen Geistes zur Verherrlichung desselben bei. Sollte nun aber der dem Petrus als Heidenapostel nachgesetzte Paulus ihm doch zugleich wieder so viel möglich gleichgestellt werden, so durfte auch ihm ein λαλεῖν γλώσσαις als unmittelbare Wirkung des seine apostolische Wirksamkeit begleitenden und documentirenden heiligen Geistes nicht fehlen. An welcher Classe von Menschen sollte aber dieses neue λαλεῖν γλώσσαις sich manifestiren, da das erste am ersten Pfingstfest die aus dem Judenthum Bekehrten, das zweite die Erstlinge der Heiden als Organe des von dem erhöhten Jesus mitgetheilten heiligen Geistes dargestellt hatte? Es konnte, wenn es ein λαλεῖν γλώσσαις in demselben Sinne, wie in jenen beiden andern Fällen seyn sollte, nur eine weder aus Juden noch Heiden bestehende Menschenclasse seyn. Dazu eigneten sich blos die Johannisjünger, sofern sie neben den beiden Classen der unglaubigen Juden und der unglaubigen Heiden die eigene Classe der Halbglaubigen bildeten. Sie waren weder Heiden, als geborne Juden, noch Juden, wie andere Juden, da sie an Jesus glaubten, aber doch zugleich auch keine Christen, da sich der heilige Geist an ihnen noch nicht wie bei den übrigen Christen manifestirt hatte, also eine dritte Menschenclasse, Halbchristen, die durch das λαλεῖν γλώσσαις nun erst zu Christen im vollen Sinne werden sollten. So löst sich das Räthsel in der eigenen Erscheinung dieser Johannisjünger einfach auf, wenn wir die Momente, die hier in Betracht kommen, auf die Voraussetzung zurückführen, an welcher alles hängt, die Absicht des Verfassers der Apostelgeschichte, den Apostel Paulus durch einen neuen sprechenden Beweis seiner apostolischen Würde und Wirksamkeit mit dem Apostel Petrus zu parallelisiren.

Nach der Apostelgeschichte sind neben Antiochien, dem Ausgangspunkt des Apostels, wohin er, wie nach Jerusalem, von Zeit zu Zeit zurückkehrte (18, 22.), die Hauptsitze seiner apostolischen Wirksamkeit

Corinth und Ephesus. In beiden Städten brachte der Apostel eine längere, durch keine Zwischenreise unterbrochene, Periode zu. Ganz besonders aber ist nach der Apostelgeschichte die Stadt Ephesus der Schauplatz der glänzendsten und erfolgreichsten Wirksamkeit des Apostels. Hier hatte der Apostel, nachdem er Corinth verlassen hatte, seinen Sitz genommen, hier zwei volle Jahre zugebracht, hier, wie die milesische Abschiedsrede beweist, seinen eigentlichsten Wirkungskreis gefunden. Hier läßt daher der Verfasser der Apostelgeschichte nicht nur jenes *λαλεῖν γλώσσαις*, sondern auch eine Reihe von Wundern und Wirkungen der Predigt des Apostels erfolgen, die den Erfolg derselben im schönsten Licht darstellen und zur Verherrlichung des Apostels ebenso beitragen, wie die 5, 14. f. erzählten Wunderthaten des Apostels Petrus. Während des zweijährigen Aufenthalts des Apostels Paulus in Ephesus, erzählt die Apostelgeschichte 19, 10. f., hörten alle Bewohner Asiens das Wort des Herrn, Juden und Heiden, und Wunder gar nicht gewöhnlicher Art wirkte Gott durch die Hände des Paulus, so daß sogar Schweißtücher und andere Tücher, die mit der Haut des Apostels in unmittelbare Berührung gekommen waren, auf die Kranken gebracht wurden, und die Krankheiten von ihnen wichen und die bösen Geister ausgiengen. Wie auffallend hatte diese den Glanzpunkt der apostolischen Wirksamkeit hervorhebende Schilderung ihr Vorbild in der den Apostel Petrus betreffenden Stelle 5, 14., wie analog ist sogar der rein mythische Zug, daß, wie dort schon der auf die Kranken fallende Schatten des Petrus sie gesund macht, hier die Schweiß- und Leibtücher des Apostels, wie in der Folge die Reliquien, eine ihnen inhärirende Wunderkraft äußern? Auch hier zeigt sich die solchen Nachbildungen eigene Steigerungssucht, und zwar in so apokryphisch lautenden Zügen, daß es äußerst schwer seyn möchte, hier noch etwas Historisches festzuhalten. Unter die Wunderthaten des Apostels Petrus gehört auch die Austreibung unreiner Geister, 5, 21. Hier aber müssen nun die Dämonen selbst, indem sie den Mißbrauch straften, welchen jüdische Exorcisten mit dem Namen Jesu sich erlaubten *, zur Beförderung des Glaubens

* Wenn gleich auch schon in den Evangelien Dämonen im Namen Jesu ausgetrieben werden (man vgl. z. B. Marc. 16, 17.), so wird doch hier Ap.-Gesch. 19, 13. dem *ὄνομα τῦ κυρίυ Ἰησῦ* eine über die Dämonen siegende Kraft auf eine Weise zugeschrieben, wie wir dieß erst in der nachapostolischen Zeit finden. Man vgl. hierüber z. B. Justins Dialog mit dem Juden Tryphon c. 85. Christus, wird hier gesagt, sey der *κύριος τῶν δυνάμεων*,

an Jesus mitwirken. Der Dämonische, dessen Dämon sieben jüdische Exorcisten mit dem Namen Jesus austreiben wollten, fiel empört über die unlautere Absicht, in welcher dieß geschah (da Dämonen im Besitz einer höhern Intelligenz sind), über die Exorcisten her und übte an ihnen solche Gewalt aus, daß sie nackt und verwundet flohen, und als dieß allen in Ephesus wohnenden Juden und Heiden bekannt wurde, verbreitete sich allgemeine Furcht, und der Name des Herrn Jesu wurde hoch verehrt. Viele, welche zwar schon glaubten, aber zugleich noch der Magie ergeben waren, verbrannten nun die Bücher, die magische Formeln enthielten, in ungeheurer Menge. *Οὕτω κατὰ κράτος*, sagt die Apostelgeschichte zum Schlusse dieser Erzählung, *ὁ λόγος τȣ̃ κυρίȣ ηὔξανε καὶ ἴσχυεν.* Dieß ist demnach auch der Gesichtspunkt, aus welchem diese ganze Erzählung zu beurtheilen ist. Sie soll uns eine recht anschauliche Vorstellung von der über alles siegenden Macht geben, mit welcher Paulus für die Verbreitung des Glaubens an Jesus wirkte, verräth aber gar zu deutlich den Character der spätern nachapostolischen Zeit. Gesetzt auch, jener Vorfall, der die Ursache dieser Wirkungen gewesen seyn soll, habe sich wirklich so ereignet, wie er er-

ὡς καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γενομένων ῥᾶον ὑμᾶς πεισθῆναι, ἐὰν θέλητε. Κατὰ γὰρ τȣ̃ ὀνόματος αὐτȣ τȣ́τȣ, τȣ̃ υἱȣ τȣ̃ θεȣ̃, καὶ πρωτοτόκȣ πάσης κτίσεως, καὶ διὰ παρθένȣ γεννηθέντος καὶ παθητȣ̃ γενομένȣ ἀνθρώπȣ, καὶ ςαυρωθέντος ἐπὶ Ποντίȣ Πιλάτȣ ὑπὸ τȣ̃ λαȣ̃ ὑμῶν, καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναςάντος ἐκ νεκρῶν. καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν ȣ̓ρανὸν πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται. Origenes c. Cels. 1, 25., indem er von der geheimen Bedeutung der Namen spricht, setzt hinzu: *τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησȣ̃ς, ȣ̓ τὸ ὄνομα μυρίȣς ἤδη ἐναργῶς ἑώραται δαίμονας ἐξελάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐνεργῆσαν εἰς ἐκείνȣς, ἀφ' ὧν ἀπηλάθησαν.* Liegt dieselbe Vorstellung nicht schon in der genannten Stelle der Apostelgeschichte? — Unter den *υἱοὶ Σκευᾶ Ἰȣδαίȣ ἀρχιερέως ἑπτὰ* versteht man gewöhnlich sieben wirkliche Söhne eines jüdischen Hohepriesters (Olshausen erlaubt sich aus dem *ἀρχιερεὺς* einen Oberrabbi zu machen, der vermuthlich das Haupt der ephesinischen Judenschaft gewesen sey), ohne Zweifel ist hier aber der Ausdruck *υἱὸς* in dem Sinne zu nehmen, in welchem nach jüdischem Sprachgebrauch die Schüler eines Meisters sich die Söhne desselben zu nennen pflegten. Der Hohepriester Skeuas mag daher diesen und andern jüdischen Exorcisten als ein berühmter Meister der Kunst der Magie gegolten haben. Daß es gerade sieben waren, beruht wohl auf der Vorstellung, daß die Dämonen bisweilen sogar in der Siebenzahl einen Menschen in Besitz nehmen. Einem solchen Verein verbündeter Geister sollte ein gleicher Bund entgegenwirkender Kräfte entgegengesetzt werden.

zählt wird (was nur unter der unhistorischen Voraussetzung der Realität solcher Dämonenbesitzungen angenommen werden könnte), so läßt sich doch durchaus nicht denken, wie der Apostel selbst, welcher doch den Erfolg seiner Wirksamkeit überall nur nach den innern Wirkungen des Geistes zu beurtheilen pflegte, in eine durch solche Mittel, wie der Dämonische oder vielmehr der Dämon selbst anwandte, geschehene, wenn auch noch so allgemeine Verbreitung des Glaubens an Jesum irgend einen Werth hätte setzen können. Hätten die Gläubigen in Ephesus die mit dem Christenthum noch immer verbundene Magie blos deswegen aufgegeben, weil sie sich aus solchen Erfahrungen die Lehre abstrahirten, es könne ein übles Ende nehmen, wenn man mit den Dämonen durch ein so zweideutiges unlauteres Benehmen nur sein Spiel habe, was wäre ein solches Christenthum anders gewesen, als die Vertauschung einer Form des Aberglaubens mit einer andern? Und doch fällte der Verfasser der Apostelgeschichte hierüber das Urtheil: ὅτω κατὰ κράτος ὁ λόγος τῦ κυρίυ ηὔξανε καὶ ἴσχυεν! Eine solche Ansicht ist selbst der Umgebung eines Apostels zu unwürdig, und der spätern Zeit zu conform, als daß man über ihren Ursprung im Zweifel seyn könnte. Zugleich kann man sich kaum verbergen, wie sowohl die Erzählung V. 13—20. als auch die folgende V. 21—40. nur durch eine apriorische Abstraction entstanden zu seyn scheint. Die Absicht des Verfassers ist, wie schon bemerkt wurde, ein so viel möglich glanzvolles Gemälde der Wirksamkeit des Apostels in Ephesus zu geben. Für diesen Zweck mußte auch das dem Christenthum gegenüberstehende und von ihm zu besiegende Heidenthum zur nähern Anschauung gebracht werden. Nun war aber Ephesus durch zweierlei bekannt, durch seine Magie und seine Verehrung der Artemis. In diesen beiden Beziehungen mußte daher auch der allgewaltige Fortschritt, welchen die Sache des Evangeliums durch die Thätigkeit des Apostels machte, sich besonders kund thun. Daß Ephesus ein berühmter Sitz der Magie war, bezeugen die allbekannten Ἐφέσια γράμματα. Mit der Magie war aber überall der Natur der Sache nach auch die Verehrung der Dämonen verbunden. Entsagte man der Magie, so mußte man auch dem Dämonencultus entsagen. Dazu sollten aber die Dämonen selbst mitgewirkt haben, indem ihnen selbst als intelligenteren, das Innere durchschauenden Geistern ein Synkretismus, in welchem das Christenthum theils mit dem Judenthum, theils mit dem Heidenthum in eine so unlautere Verbindung

gesetzt wurde, verhaßt war. Aus solchen Voraussetzungen bildete sich die Erzählung 13—20. War es aber einmal die Absicht des Verfassers, hier den Sieg darzustellen, welchen das Evangelium durch Paulus über das Heidenthum in der Gestalt, die es in Ephesus hatte, gewonnen haben sollte, so konnte auch der berühmte Tempelcultus der ephesischen Artemis nicht vergessen werden. Konnte es einen größern Beweis davon geben, in welchem Umfang das Evangelium sich verbreitete, als wenn selbst die große ephesische Artemis ihre Verehrer verlor, ihre so weitverbreiteten Tempelchen keine Abnehmer mehr fanden, und daher sogar die ganze Zunft der mit der Verfertigung derselben sich beschäftigenden Silberarbeiter in Gefahr kam, ihr Gewerbe zu verlieren, wodurch sie sich sehr natürlich zum offenen Aufstand gegen den Mann, welcher der einzige Urheber dieser großen Umgestaltung der Dinge war, sich veranlaßt sehen mußte? Da der Zusammenhang, in welchem die Erzählung von dem Aufstande des Demetrius in der Apostelgeschichte erscheint, sie von selbst unter einen Gesichtspunkt stellt, von welchem aus wir sie mehr nur als ein idealisches Gemälde der erfolgreichen Wirksamkeit des Apostels betrachten können, ohne daß wir eine sichere Bürgschaft für die Wahrheit des Einzelnen haben (das auch überdieß in mehreren Zügen keine sehr klare Vorstellung gewährt), so muß man sich überzeugen, daß das historische Ergebniß aus dem ganzen Abschnitt 19, 10—40. über die einfache Angabe des Apostels selbst 1. Cor. 16, 9., über seinen Aufenthalt in Ephesus: *θύρα γάρ μοι ἀνέῳγε μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί* (vgl. 15, 31.) nicht hinausführt. Je sichtbarer aber, wie die Vergleichung der beiden Stellen 5, 14. f. und 19, 11. f. zeigt, der Verfasser hier das Vorbild des Petrus vor Augen hat, desto mehr mußte auch die Schilderung des Erfolges, mit welchem der Apostel Paulus wirkte, einer solchen Parallele entsprechen.

Unter denselben Gesichtspunkt möchte ich noch die Erzählung von dem Jüngling stellen, welcher bei dem nächtlichen Vortrag des Apostels in Troas durch die Fensteröffnung vom dritten Stocke herabstürzte, vom Apostel aber wieder zum Leben zurückgebracht wurde (20,7. f.). Es hat allerdings alle Wahrscheinlichkeit, daß der Jüngling nicht wirklich todt war, und der ganze Vorfall läßt sich, ohne die Voraussetzung eines Wunders, ganz natürlich so denken, wie er erzählt ist. Auf der andern Seite aber erlaubt der Ausdruck des Geschichtschreibers ebenso gut

ein Wunder anzunehmen. Daß der Apostel auf ihn zueilte und sich über ihn herlegte, beweist nichts gegen die Annahme eines Wunders, da auch sonst bisweilen mit Wunderacten vorbereitende Handlungen dieser Art, die an sich zum Wunder nicht nothwendig sind, verbunden sind. Die Worte: *ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτȣ̃ ἐν αὐτῷ ἐστιν*, können zwar heißen: „es ist noch sein Leben in ihm," wie läßt sich aber beweisen, daß die calvin'sche Bemerkung: non negat fuisse mortuum, quia miraculi gloriam hoc modo extingueret, sed sensus est, vitam illi redditam esse Dei gratia, wie unter den neuern Erklärern Meyer meint, nur eine sonderbare Ausflucht sey? Wie könnte denn, was hier besonders in Betracht kommt, der Verfasser geradezu sagen V. 9. *ἤρθη νεκρός*, wenn er nicht wirklich bei dem Leser die Meinung erwecken wollte, der Jüngling sey todt gewesen? Mag daher immerhin der ganze Vorfall sich auf ganz natürliche Weise ereignet haben, der Schriftsteller muß gleichwohl in ihm ein Wunder gesehen und die Absicht gehabt haben, ihn als ein Wunder erscheinen zu lassen. Was sollte ihn aber dazu bestimmt haben, wenn es nicht der Gedanke war, der Apostel Paulus dürfe auch in Ansehung der Wunder den übrigen Aposteln und insbesondere dem Apostel Petrus nicht nachstehen, unter dessen Wunderthaten auch eine Todtenerweckung gehörte (9, 36—43.)? * Für den

* In der Erzählung der Wunder, die der Apostel Petrus in Lydda und Joppe verrichtet haben soll, Ap.Gesch. 9, 33. f., ist, was die Evangelien von verschiedenen Wundern Jesu erzählen, summarisch zusammengefaßt und auf den Apostel Petrus übergetragen. So steht neben der Heilung eines Paralytischen 9, 33—35. (man vgl. besonders Marc. 2, 1. f.) eine Todtenerweckung 9, 36—43. Wie die Erweckung des Jünglings von Nain, Luc. 7, 12. dadurch besonders motivirt ist, daß der Jüngling der einzige Sohn seiner Mutter, die noch dazu eine Wittwe war, gewesen seyn soll, so ist hier ein gleiches Motiv, nur ist es in einem Zusammenhang, in welchem so viel von Allmosen und guten Werken die Rede ist, sehr natürlich daher genommen. Ein Leben, das so viele gute Werke aufzuweisen hat, dieser Gedanke ist durch die weinend umherstehenden Wittwen, welche die von der Gestorbenen verfertigten Kleider und Gewande zur Schau tragen, sehr pathetisch veranschaulicht, sollte der Welt nicht entrissen werden, wenn irgend eines sollte ein solches der Welt wieder zurückgegeben werden. Deswegen ist auch diese Zurückgabe im Evangelium des Lucas, wie hier in der Apostelgeschichte, als besonderes Moment hervorgehoben. Wie es Luc. 9, 15. heißt: *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτȣ̃*, so hier V. 41.: *φωνήσας δὲ τȣ̀ς ἁγίȣς καὶ τὰς χήρας παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν.* Im Uebrigen schließt sich die Erzählung an die der drei Evangelien, Matth. 9, 18. f. 23—26., Marc. 5, 22. f., Luc. 8, 41. f., besonders in der Relation des Marcus an. Man vgl. Marc. 5, 40.: *ἐκβαλὼν ἅπαντας — καὶ κρατήσας*

Zweck dieser Parallele konnte ein an sich zufälliges und natürliches Ereigniß sehr leicht benützt werden. Auf ähnliche Weise möchte es sich auch mit der Erzählung 28, 8—10. verhalten, welche zwar gleichfalls den Apostel als Wunderthäter erscheinen läßt, an sich aber kein eigentliches Wunder voraussetzt.

Achtes Kapitel.

Die Gefangennehmung des Apostels Paulus in Jerusalem.

Ap.Gesch. Kap. 21. f.

Die düstern schweren Ahnungen, von welchen der Verfasser der Apostelgeschichte den Apostel Paulus, wie wir von ihm selbst in seiner milesischen Abschiedsrede vernehmen, auf seiner Reise nach Jerusalem begleitet werden läßt, waren zu gegründet, als daß sie nicht bald darauf ihre volle Bestätigung hätten erhalten sollen. Kaum war der Apostel in Jerusalem angekommen, so erfolgte eine Reihe von Auftritten, in deren Folge er in die Hände des römischen Tribuns in Jerusalem kam, und nach zweijähriger Haft in Cäsarea als römischer Gefangener nach Rom abgeführt wurde, um von dem Kaiser, an dessen Urtheilsspruch er als römischer Bürger appellirt hatte, die weitere Entscheidung seines Schicksals zu empfangen. Wenn irgendwo, sollte man hier wenigstens bei diesem so offenkundigen Theil des Lebens des Apostels in der Apostelgeschichte einen Bericht erwarten, welcher keinem Zweifel gegen seine geschichtliche Wahrheit Raum geben könnte. Aber auch hier sieht man sich in dieser Erwartung getäuscht. Die falsche Stellung, welche die Apostelgeschichte, wie schon gezeigt worden ist, dem Apostel

τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· ταλιθὰ κοῦμι — καὶ εὐθέως ἀνέστη τὸ κοράσιον, mit Ap.Gesch. 9, 40.: *ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος — εἶπε· Ταβιθά ἀνάστηθι. ἡ δὲ — ἀνεκάθισε* (vgl. Luc. 7, 14. *εἶπε· νεάνισκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι· καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεανίας*) *δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα, ἀνέστησεν αὐτήν.* Liegt doch sogar die Vermuthung sehr nahe, selbst der der Jüngerin gegebene Name *Ταβιθά* sey nur aus des Marcus *ταλιθὰ κοῦμι* entlehnt. Auch der Name *Ταβιθα*, hebr. טְבָה oder טַבְיָה Reh, Gazelle, syrisch טַבִיתָא bedeutet ja eigentlich, wie *ταλιθά*, mit welchem Worte er durch die Paranomasie ganz verwandt ist, überhaupt Mädchen, und wie Marcus 5, 41. hinzusetzt: *ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον τὸ κοράσιον*, so läßt auch der Verfasser der Apostelgeschichte folgen *ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς.*

zum Judenthum gibt, mußte sehr natürlich auch auf ihre Darstellung der Katastrophe einwirken, welche zuletzt in Jerusalem erfolgte. Daß sie durch den Haß herbeigeführt worden ist, welchen die Juden längst gegen den Apostel als einen Apostaten und Feind ihrer Religion hegten, ist nicht zu bezweifeln. Insofern ist sie auch in der Apostelgeschichte dadurch motivirt, daß sie die Juden überall als die erbittertsten Gegner des Apostels auftreten läßt, welche sich nicht nur seiner Verkündigung des Evangeliums mit aller Macht widersetzen, sondern auch alles versuchen, um ihn selbst ihrem Hasse zum Opfer zu bringen. Fragt man aber, was denn die eigentliche Ursache dieses tödtlichen Hasses der Juden gegen den Apostel war, so kann man sich der Apostelgeschichte zufolge keine befriedigende Antwort auf diese Frage geben, da dieß vor allem in ihrem apologetischen Interesse lag, das wahre Verhältniß des Apostels zu den Juden sowohl als den Judenchristen so viel möglich zu verhüllen. Nur hieraus ist es ja zu erklären, daß sie die Ereignisse zu Jerusalem und Antiochien ganz anders darstellt, als wir sie aus dem Briefe des Apostels selbst kennen, nur hieraus, daß sie ihn zum Judenthum auf eine Weise sich accommodiren läßt, zu welcher er sich, ohne alle Consequenz seiner Grundsätze zu verläugnen, unmöglich verstanden haben kann. Es ist in dieser Hinsicht schon davon die Rede gewesen, wie wenig die Behauptung der Apostelgeschichte Glauben verdienen kann, Timotheus habe sich auf Veranstaltung des Apostels selbst beschneiden lassen. Nicht anders verhält es sich mit andern dem Apostel in der Apostelgeschichte zugeschriebenen Handlungen, welche gleichfalls eine Anhänglichkeit an die Gebräuche und Satzungen des Judenthums beurkunden, die, wenn sie auch nicht in demselben directen Widerspruch mit den sonst von ihm bekannten Grundsätzen steht, wenigstens seine Handlungsweise in einem höchst zweideutigen Lichte erscheinen läßt. Zweimal hebt die Apostelgeschichte recht absichtlich hervor, daß der Apostel auch die gewöhnlichen Festbesuche in Jerusalem nicht unterlassen habe. *Δεῖ με*, läßt ihn die Apostelgeschichte 18, 21. sagen, *πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα.* Eben diese Reise machte er mit der Uebernahme eines Gelübdes, das an die ohne Zweifel jüdische Sitte des Haarabscheerens geknüpft war*. Auf seiner letzten Reise wollte er, wie Ap.Gesch. 20,

* Daß *κειράμενος* Ap.Gesch. 18, 18. auf den Apostel geht, nehmen die meisten Erklärer an.

16. gesagt wird, sich nicht aufhalten, weil er eilte, εἰ δυνατόν ἦν αὐτῷ, τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς γενέσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα. Der Apostel selbst sagt Röm. 13, 25., wo er von derselben Reise spricht, ganz einfach, er gehe jetzt nach Jerusalem διακονῶν τοῖς ἁγίοις, um eine in Macedonien und Achaia gesammelte Beisteuer dahin zu überbringen. Dieß muß in jedem Falle auch nach 2. Cor. 8. u. 9., wo von derselben Beisteuer, als einer dem Apostel sehr wichtigen Angelegenheit die Rede ist, der Hauptzweck seiner Reise gewesen seyn, während nun aber gerade hievon die Apostelgeschichte nichts sagt, hebt sie dagegen den Festbesuch, über welchen der Apostel selbst völlig schweigt, mit größter Wichtigkeit hervor, wie man deutlich sieht, nur in der Absicht, den Apostel auch hier als einen treuen Anhänger des jüdischen Nationalcultus erscheinen zu lassen. Hat aber der Apostel durchaus eine solche Anhänglichkeit an seine alte väterliche Religion bewiesen, wurde sie auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß er die Nothwendigkeit der Beschneidung läugnete, wie sollen wir es uns erklären, daß der Apostel gleichwohl in eine so große Collision zu seinen Glaubensgenossen kam und mit einem so unversöhnlichen Hasse von ihnen verfolgt wurde? Der Glaube an Jesus als den Messias kann die Ursache dieses Hasses nicht gewesen seyn, sonst hätte er sich ja auf dieselbe Weise auch gegen die Judenchristen, welche mit den Juden in Jerusalem zusammenwohnten, äußern müssen. Es kann dieß nur aus seiner Lehre vom Gesetz erklärt werden, und natürlicher ist gewiß nichts, als daß die Juden ihn als einen Todfeind ihrer Religion betrachteten, wenn er auf der einen Seite die Heiden dadurch zu Juden machen wollte, daß er das den Juden ausschließlich bestimmte messianische Heil auch den Heiden zu Theil werden lassen wollte, auf der andern Seite aber die nothwendige Bedingung, unter welcher die Heiden allein an den Segnungen des Judenthums Theil haben konnten, die Beschneidung aufhob. Sobald die Beschneidung nicht mehr als der specifische Character des Judenthums galt, war der wesentliche Unterschied zwischen Juden und Heiden, und ebendamit die absolute Bedeutung des Judenthums aufgehoben, und man konnte daher in einer Lehre, die die Behauptung allem Andern voranstellte, daß die Beschneidung nicht mehr nothwendig sey, nur den unmittelbarsten Widerspruch mit dem Princip des Judenthums sehen. So erklärlich aber hieraus die Feindschaft der Juden gegen den Apostel wird, so unerklärlich bleibt nach der Darstellung der Apostelgeschichte, warum ihr Haß gerade nur

ihn, nicht aber ebenso auch die mit ihm in Hinsicht der Beschneidung ganz einverstandenen ältern Apostel traf. Waren sie aber mit ihm, wie wir nach dem Galaterbrief annehmen müssen, hierüber nicht einverstanden, hielten sie vielmehr, wie die Judenchristen überhaupt, die Nothwendigkeit der Beschneidung fest, so ist hieraus mit Recht zu schließen, daß der Apostel wegen seiner Lehre von der Freiheit vom Gesetz nicht blos von den Juden, sondern auch von den Judenchristen angefeindet wurde. Wie kann es daher anders seyn, als daß eine Erzählung, welche die ganze Lage der Verhältnisse wesentlich anders darstellt, als sie wirklich war, auch die hieraus hervorgegangenen Ereignisse in einer andern Gestalt erscheinen läßt, und wenn sie gleichwohl das Factische der Begebenheiten nicht ganz mit Stillschweigen übergehen kann, nur in Widerspruch mit sich selbst kommen muß. Aus diesem Gesichtspunkt ist der Bericht der Apostelgeschichte über die die Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem herbeiführenden und sie begleitenden Ereignisse zu betrachten. Wir stoßen in ihm auf Schwierigkeiten und Widersprüche, in welchen wir nur die natürliche Collision sehen können, in welche ein Geschichtschreiber, welcher sich von Anfang an eine so schiefe Stellung zur geschichtlichen Wahrheit gegeben hat, in dem weiteren Gange, welche die Sache in ihrem factischen Verlauf genommen hat, mit der Wirklichkeit der Thatsachen gerathen mußte.

Diese Ansicht dringt sich sogleich bei dem ersten Punkte auf, mit welchem die Apostelgeschichte ihre Darstellung dieser letzten Ereignisse in Jerusalem beginnt. Der Apostel begab sich nach seiner Ankunft in Jerusalem zu Jakobus, dem Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde. In einer Versammlung der sämmtlichen Presbyter erstattete er ausführlichen Bericht über den Erfolg seiner bisherigen apostolischen Thätigkeit unter den Heiden, und man vernahm alles, was er hierüber zu sagen hatte, mit der theilnehmendsten Anerkennung. Zugleich wurde er aber darauf aufmerksam gemacht, wie man in Jerusalem wohl darüber unterrichtet sey, was er gegen die Beschneidung lehre. Um daher dem Anstoß zu begegnen, welchen seine Erscheinung in Jerusalem erregen mußte, gab man ihm den Rath, an vier Männer, ohne Zweifel Mitglieder der jerusalemischen Christengemeinde, welche gerade damals ein Nasiräer-Gelübde übernommen hatten, sich anzuschließen, und wie auch sonst zu geschehen pflegte, die Kosten ihrer Gelübde zu übernehmen. Es werden sich dann alle überzeugen müssen, daß an allem demjenigen, was

sie über ihn gehört haben, nichts sey, und daß auch er das Gesetz genau befolge. Diesen Rath befolgte der Apostel. Sollte es nun auch nicht an sich undenkbar seyn, daß er zu einer Handlung sich entschlossen habe, welche, ohne daß er seinen Grundsätzen untreu wurde, dazu dienen konnte, ein gegen ihn verbreitetes Vorurtheil zu widerlegen und den Haß seiner Feinde zu mildern, so ist doch hier nicht zu übersehen, was durch diese Handlung bezweckt wurde, und wozu sie das Mittel seyn sollte. Beschuldigt wurde der Apostel, daß er unter allen auswärtigen Juden Abfall von Moses predige, indem er behaupte, sie dürfen ihre Kinder nicht beschneiden und seine Gesetze nicht beobachten V. 21. Diese Beschuldigung war keine unwahre, denn daß der Apostel unter Juden und Heiden eine Lehre verkündigte, welche die Aufhebung der Beschneidung zur nothwendigen Folge haben mußte, weil sie gerade in der Beziehung, in welcher sie bisher für nothwendig gehalten wurde, nunmehr als etwas völlig Zweckloses erschien, ist Thatsache. Wenn nun aber dem Apostel eine Handlung angerathen wird, die den Zweck haben sollte, seine Gegner auf die Meinung zu bringen, er halte sich streng an das Gesetz (*ςοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων*, also so gut als Andere), es sey falsch, was man über ihn sage (*ὧν κατήχηνται περὶ σȣ̃ ȣ̓δέν ἐστι*), falsch also auch, daß er ein Gegner der Beschneidung sey, wie kann Jakobus, der Bruder des Herrn, jene Handlung aus dem Gesichtspunkt eines solchen Motivs empfohlen, wie der Apostel sich zu ihr entschlossen haben? Welche Meinung müßten wir von dem Character dieser Männer haben, wenn wir sie einer solchen Handlungsweise fähig erachten könnten? Dieß fühlte auch der Verfasser der Apostelgeschichte selbst, deßwegen beschränkt er das *διδάσκειν ἀποςασίαν ἀπὸ Μωυσέως* sehr bestimmt nur auf die Juden unter den Heiden (V. 21. vgl. 25.) und gibt der gemachten Beschuldigung selbst den strengsten Sinn einer directen Opposition gegen die Beschneidung und das mosaische Gesetz (*λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτȣ̀ς τὰ τέκνα, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν* V. 21.). Darauf bezieht sich auch V. 25. Der Freiheit der Heidenchristen, ist der Sinn, soll damit nichts vergeben werden, es bleibt auch ferner dabei, daß für sie nur gilt das *φυλάσσεσθαι τό τε εἰδωλόθυτον* u. s. w., also nicht die Beschneidung. Wie konnte aber der Apostel die Nothwendigkeit der Beschneidung bei den Juden zugeben, wenn er sie bei den Heiden läugnete? Die Erinnerung an die Verhandlungen Ap.Gesch. Kap. 15.,

an einen Vorgang, welcher gar nicht so stattgefunden haben kann, beweist nur das Interesse, das der Verfasser hat, die Sache so darzustellen, wie wenn durch die ganze Predigt des Apostels vom Gesetz das Judenthum nicht im Geringsten berührt worden wäre. Directe Bekämpfungen der Gesetzesbeobachtung halten daher auch die Erklärer der Apostelgeschichte beim Apostel Paulus für undenkbar, nur die Verknüpfung der Seligkeit mit der Gesetzesbeobachtung habe er entschieden als unchristlich bekämpft *. Allein ebendadurch wirkte er ja auf's entschiedendste der Meinung, die die Judenchristen von der Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung hatten, entgegen, und konnte auf keine Weise den Vorwurf von sich ablehnen, daß seine ganze Lehre auf die Untergrabung des Gesetzes hinziele. Müssen jene Erklärer selbst auf der andern Seite gleichwohl sehr begreiflich finden, daß das Beispiel des Apostels und der ganze Geist seiner Wirksamkeit manche Judenchristen veranlaßt habe, die Beobachtung der mosaischen Gesetze mit gutem Gewissen aufzugeben, wie schwach und unwürdig eines Apostels ist die Ausflucht, an welche man sich noch halten kann, um den Vorwurf zurückzuweisen, *ὧν κατήχηνται περὶ σȣ̃ ȣ̓δέν ἐστιν, ἀλλὰ ϛοιχεῖς καὶ αὐτός τὸν νόμον φυλάσσων*? Gewiß war der Apostel von der Absicht weit entfernt, sich den Schein einer solchen Beobachtung des Gesetzes zu geben. Gesteht er doch in seinen eigenen Briefen auf's unumwundenste, daß er ein Gegner der Beschneidung sey, und die Anhänglichkeit an sie mit den Grundsätzen seiner Lehre für unvereinbar halte. Auch hier ist es wieder der Brief an die Galater, welcher durchaus in seinem unversöhnlichen Widerspruch mit der Apostelgeschichte beharrt. „Siehe, ich Paulus sage euch," erklärt der Apostel Gal. 5, 2. ohne allen Rückhalt: „Wenn ihr euch beschneiden laßt, so wird euch Christus nichts

* So Olshausen zu Ap.Gesch. 21, 17—26. u. ebenso Neander S. 425: Paulus bekämpfte die äußerliche Beobachtung des Judenthums immer nur insofern, als die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen davon abhängig gemacht wurde. Was Neander a. a. O. gegen mich bemerkt, ändert an der Sache nichts. Mag der Apostel selbst 1. Cor. 7, 18—20. den Grundsatz aussprechen: die Juden sollten auch nach ihrer Bekehrung Juden bleiben, das Christenthum fordere keinen auf, in diesen äußerlichen Dingen etwas zu verändern, diese Dinge sollen jetzt blos als äußerliche Dinge stehen bleiben, eben dieß änderte ja die ganze bisherige Ansicht von ihnen, und es mußte jeder einsehen, daß wenn die Beschneidung nicht mehr zur Seligkeit nothwendig seyn sollte, auch ihre blos äußerliche Beibehaltung keinen Werth mehr haben konnte, und auch für die Juden früher oder später aufhören mußte.

nützen, und ich bezeuge nochmals Jedermann, der sich beschneiden läßt, daß er schuldig ist, das ganze Gesetz zu halten. — Denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern Glaube, der durch Liebe wirksam wird. — Ich aber, Brüder, wenn ich die Beschneidung als noch nothwendig predige, warum werde ich noch verfolgt? Dann wäre ja der Anstoß des Kreuzes gehoben. Ihr seyd zur Freiheit berufen." Man sage nicht, der Apostel spreche sich auf diese Weise nur gegen die galatischen Heidenchristen aus, wenn er in demselben Briefe erklärt: „ihr alle seyd Söhne Gottes durch den Glauben in Christo Jesu, denn soviel euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen, da ist nicht Jude noch Grieche," also ausdrücklich den Grundsatz aufstellt, daß hier zwischen Juden und Heiden kein Unterschied anzuerkennen sey, mit welchem Scheine der Wahrheit konnte er den Juden gegenüber mit der Behauptung auftreten: es ist an allem, was ihr von mir gehört habt, auch nicht das Geringste wahr, ich bin so gut wie ihr ein Anhänger und Beobachter des Gesetzes? Wäre dieß nicht eine nicht minder verwerfliche ὑπόκρισις gewesen, als die von dem Apostel selbst an Petrus so rücksichtslos getadelte? Aus dem vom Verfasser der Apostelgeschichte angegebenen Beweggrund also konnte der Apostel unmöglich zu einer solchen Handlungsweise sich entschlossen haben, fällt aber der Beweggrund hinweg, aus welchem allein eine bestimmte Handlung hervorgegangen seyn soll, wie zweifelhaft wird die Handlung selbst? Ja, wie ließe sich auch nur ein vernünftiger Zweck bei der dem Apostel angerathenen Handlungsweise denken? Der unmittelbare Erfolg hätte ja augenscheinlich bewiesen, wie vergeblich und zwecklos der gegebene Rath und die Befolgung desselben gewesen wäre. Nur der Verfasser der Apostelgeschichte ist es daher, welcher auch hier den Apostel als einen treuen Anhänger und Beobachter des mosaischen Gesetzes darstellen will, auch hier, wie sonst, und insbesondere auch 28, 17., die wahre Differenz zwischen ihm und der judenchristlichen Partei völlig in Hintergrund stellt, oder eigentlich gar nicht anerkennt, mit einem Worte, den Heidenapostel um jeden Preis zu einem Judenapostel machen will, wie er ein solcher weder war, noch nach seinen ausdrücklichen Erklärungen seyn wollte.

Derselbe dem Apostel ertheilte Rath soll dadurch motivirt worden seyn, daß es in Jerusalem so viele Myriaden glaubiger Juden gebe, welche alle strenge Eiferer für das Gesetz seyen V. 20. Auch hierin

liegt eine unauflösliche Schwierigkeit. Woher, muß man fragen, kommen mit Einem Male diese Myriaden glaubiger Juden in einer Gemeinde, welche allen Nachrichten zufolge nicht sehr bedeutend gewesen seyn kann.? Von der jüdischen Bevölkerung Jerusalems überhaupt wären die Myriaden ganz passend gesagt, und die Vermuthung liegt daher sehr nahe, die zu Ἰεδαίων hinzugesetzten Worte τῶν πεπιςευκότων seyen unächt. Man kann gegen diese von mir schon früher geäußerte Vermuthung nicht einwenden, wie denn zu Paulus habe gesagt werden können, es gebe zu Jerusalem so viele Myriaden Juden, welche alle das Gesetz eifrig beobachten, dieß habe sich ja von selbst verstanden. Es wird dieß ja aber nicht gesagt, um dem Apostel etwas ihm Unbekanntes mitzutheilen, sondern nur um ihm durch das Bekannte die Vorsicht zu empfehlen, die er hier zu beobachten habe. Allein mit der Heilung einer einzelnen wunden Stelle dieser Art kann einer Darstellung nicht geholfen werden, in welcher der Grund des Anstoßes der Kritik weit tiefer liegt. Sehen wir auch über die Myriaden hinweg, beruhigt durch die von Neander gemachte Bemerkung, diese Angabe sey nicht als eine genaue Zahlenbezeichnung zu verstehen *, so bleiben uns doch immer noch die glaubigen Juden, vor welchen der Apostel gewarnt wird, also Judenchristen derselben Gemeinde, in welcher der Apostel, wie unmittelbar zuvor gerühmt wird, eine so freundliche Aufnahme bei den Brüdern gefunden haben soll. Eben diese werden ihm jetzt als Gesetzeseiferer geschildert, von welchen er wegen der ihm schuldgegebenen Predigt der Apostasie vom mosaischen Gesetz das Aeußerste zu befürchten habe. Wie läßt sich beides zusammendenken? Wollte man etwa auch annehmen, nicht alle Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde seyen gleich argwöhnisch und feindselig gegen den Apostel gestimmt gewesen, wie sehr müssen die wenigen Brüder, die eine Ausnahme machten, gegen die große Masse der Judenchristen in jener Gemeinde verschwinden, die in dem Apostel nur den schlimmsten Feind des Gesetzes sahen **. Denn das läßt sich doch wohl kaum verkennen,

* Einem Schriftsteller, welcher gleich anfangs durch jede Predigt der Apostel Tausende auf Tausende bekehrt werden läßt, kann es freilich nicht sehr darauf ankommen, zuletzt auch von Myriaden zu reden!

** Ganz unbefangen bemerkt Kuinöl in der richtigen Anerkennung dieser Schwierigkeit zu ἀδελφοὶ V. 17: **Apostoli et presbyteri, nam coetus non favebat Paulo,** wird aber darüber hart angelassen von Meyer, der diese Bemerkung sonderbar finden will, „als ob V. 20. f. von einer ausnahms-

daß uns in der Stimmung jener Gesetzeseiferer gegen den Apostel derselbe Haß geschildert werden soll, welcher bald darauf, ungeachtet des wohlgemeinten, aber der Natur der Sache nach keine große Wahrscheinlichkeit des Erfolgs versprechenden Raths, auf eine so gefahrdrohende Weise zu seinem Ausbruch gekommen ist *. Und warum sollten wir denn nicht bei der judenchristlichen Bevölkerung Jerusalems ebensosehr als bei der jüdischen eine solche Stimmung gegen den Apostel voraussetzen müssen, da uns ja alle, die von Jakobus kamen, als erklärte Gegner und Feinde desselben beschrieben werden? Trifft denn nicht alles, was über den schon damals so große Besorgnisse für den Apostel erweckenden Gesetzeseifer jener Bewohner Jerusalems hier gesagt wird, vollkommen mit der Gesinnung zusammen, welche auch in der Folge noch die jenen jerusalemischen Judenchristen so nahe verwandten Ebioniten gegen den Apostel Paulus hegten? Wundern kann man sich nur darüber, wie ein Schriftsteller, welcher sich bisher alle Mühe gegeben hat, das wahre Verhältniß des Apostels zu den Judenchristen so viel möglich zu verhüllen, hier gerade in einem Zusammenhang, in welchem die Sache so große practische Bedeutung hat, und in Beziehung auf die folgenden Ereignisse ein so zweideutiges Licht auf die Judenchristen fallen muß, auf einmal mit der unverhüllten nackten Wahrheit

lesen und bis zur Verweigerung liebreicher Aufnahme gesteigerten Zelotenfeindschaft die Rede wäre." Ist aber dieß nicht wirklich der unläugbare Sinn des Folgenden? Der Argwohn gegen den Apostel ist so groß, daß man in ihm keinen Glaubensbruder, sondern nur einen Apostaten sieht. Daher erkläre man nun auch, wie in der jerusalemischen Gemeinde ein solcher Gegensatz zwischen diesen *'Ιȣδαῖοι πεπιϛευκότες* und jenen *ἀδελφοὶ* entstanden ist, und in einer unter der unmittelbaren Leitung der Apostel stehenden Gemeinde entstehen konnte. Darüber schweigt Neander ganz.

* Weist ja doch der Schriftsteller selbst auf den Zusammenhang dieser Gesinnung der Judenchristen mit den nachher erwähnten Auftritten hin V. 22. Will man auch die Worte: *πάντως δεῖ πλῆθος συνελθεῖν*, nicht unmittelbar von einem Tumult, sondern nur von einem Zusammenkommen von Neugierigen verstehen, was ist denn damit gewonnen? Einer Volksmenge, die aus Neugierde darüber zusammenläuft, daß ein Apostate und Prediger der Apostasie, von welchem sie schon so viel gehört hat, es sogar wagt, sich selbst in Jerusalem sehen zu lassen, sind gewiß nicht die wohlwollendsten Absichten zuzutrauen, es bedarf ja in solchen Fällen nur eines zufälligen Anlasses, um dem Haß auch eine practische Folge zu geben. Jenes *συνελθεῖν* ist daher doch nichts anderes als eine *συνδρομὴ τȣ̃ λαȣ̃* wie V. 30. Wie deutlich weist auch V. 28. *ȣ̃τός ἐστιν — πάντας πανταχȣ̃ διδάσκων* auf V. 21. zurück, *ἀποϛασίαν διδάσκεις* u. s. w.

hervortreten konnte. Allein der klare Buchstabe seiner Worte kann uns keinen Zweifel darüber lassen, und wenn auch, wie die *πόσαι μυριάδες* anzudeuten scheinen, in seiner Vorstellung die Judenchristen Jerusalems unwillkürlich wieder mit der jüdischen Bevölkerung der Stadt überhaupt zusammenfließen mochten (wie denn auch wirklich zwischen Juden und Judenchristen in Jerusalem kein so großer Unterschied gewesen seyn kann), das einmal Gesagte kann nicht wieder zurückgenommen werden und sein Zeugniß muß nur um so höher angeschlagen werden, da es als ein ihm selbst wider seinen Willen von der Macht der geschichtlichen Wahrheit aufgedrungenes anzusehen ist. Es bleibt demnach dabei, daß nach dem eigenen Zeugniß des Verfassers der Apostelgeschichte die Judenchristen in Jerusalem in dem Apostel Paulus einen Apostaten vom Gesetz und einen Prediger derselben Apostasie unter Juden und Heiden gesehen haben, und wenn sie diese Meinung von ihm gehabt haben, so wird Niemand der Schluß verargt werden können, daß sie bei Vorfällen, welche wie die unmittelbar nachher erfolgten Auftritte das unläugbare Resultat derselben Ansicht und Gesinnung waren, nicht so gleichgültig und unbetheiligt gewesen seyn können, als man gewöhnlich annimmt.

Daß die Erscheinung des Apostels in Jerusalem tumultuarische Auftritte veranlaßte, in welchen er zwar durch die römische Militärgewalt in Jerusalem aus den Händen der Juden errettet wurde, aber dagegen in die römische Gefangenschaft kam, ist ohne Zweifel der thatsächliche Hergang der weitern Erzählung, aber es ist dieß im Grunde auch das Einzige, was sich mit Sicherheit aus ihr erheben läßt. Die motivirenden Umstände sind auf's Engste mit der das Ganze beherrschenden apologetischen Tendenz verflochten, in deren Interesse die Apostelgeschichte auch schon den angeblichen Rath vom Apostel befolgt werden läßt, damit, je freier er von dem ihm gemachten Vorwurf wäre, die Grundlosigkeit und Ungerechtigkeit des gegen ihn als einen Apostaten losbrechenden Hasses um so mehr in die Augen falle. An eben diesem Faden läuft die auf die Gefangennehmung des Apostels folgende Reihe von Verhandlungen fort. Es ist eine künstlich angelegte Verwicklung, die es nirgends gestattet, sich eine klare natürliche Vorstellung von der Sache zu machen. Wenden wir uns sogleich zu der Hauptscene dieser mit einem gewissen dramatischen Interesse sich entwickelnden Darstellung, zu dem Verhör des Apostels vor dem Synedrium

(23, 1—10.), wie unwahrscheinlich und undenkbar, ja selbst wie unwürdig des Apostels ist hier alles. Am meisten muß der Kunstgriff auffallen, dessen sich der Apostel bedient haben soll, die das Synedrium bildenden beiden Parteien der Sadducäer und Pharisäer in Streit mit einander zu bringen, und durch diesen Streit nicht nur die Aufmerksamkeit und Leidenschaft des Synedriums von sich abzulenken, sondern auch das Interesse des einen Theils für sich zu gewinnen. Nach dem heftigen Ausbruch der auf beiden Seiten erregten Leidenschaft, durch welchen der kaum begonnene Vortrag des Apostels unterbrochen worden war, trat der Apostel, indem er an den Gegensatz der beiden Parteien der Sadducäer und Pharisäer im Synedrium dachte, mit der lauten Erklärung auf: „Ich bin ein Pharisäer, ein geborner Pharisäer, wegen der Hoffnung einer Auferstehung der Todten werde ich gerichtet.“ Dieses Eine Wort soll unmittelbar zur Folge gehabt haben, daß nicht nur die Sadducäer und Pharisäer in den heftigsten Streit mit einander geriethen, sondern sogar die Pharisäer auf die Seite des Apostels traten, und offen erklärten, sie finden keine Schuld an ihm. Es entsteht hier vor allem die Frage, ob es auch nur der Wahrheit gemäß war, wenn der Apostel den Gegenstand des Streits mit seinen Gegnern auf diese Weise auffaßte? Mochte auch allerdings der Apostel mit den Pharisäern im Glauben an eine Auferstehung zusammenstimmen, so konnte er doch kaum der Wahrheit gemäß sagen, er stehe deßhalb vor Gericht, weil er Jesum als denjenigen angekündigt habe, durch welchen die Hoffnung des israelitischen Volkes von der zu erwartenden Auferstehung der Todten erfüllt werden solle. Denn sobald der Sinn der Worte des Apostels: περὶ ἐλπίδος καὶ ἀνασάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι so bestimmt wird, wie ihn auch Neander bestimmt, so ist ja sogleich klar, daß es sich zwischen ihm und seinen Gegnern nicht um den Glauben an eine Auferstehung der Todten überhaupt handelte, sondern um die Frage, ob Jesus von den Todten auferstanden sey oder nicht? Diese Thatsache aber konnte unbeschadet des Glaubens an eine Auferstehung überhaupt geläugnet werden. Stimmte also zwar der Apostel in dem letztern mit den Pharisäern überein, trennte er sich aber sogleich von ihnen über eine Thatsache, ohne deren Anerkennung für ihn der Glaube an eine Auferstehung überhaupt keinen Sinn und Werth haben konnte, so war es doch hier wenigstens völlig ohne Bedeutung, diesen Punkt der Uebereinstimmung, welcher die bloße Möglichkeit der Auferstehung

Jesu in sich schloß, aber ebendamit auch die große Kluft zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit zum Bewußtseyn brachte, festzuhalten, und eben daher war es auch höchstens scheinbar wahr, daß er als Pharisäer wegen des gemeinsamen Glaubens der Pharisäer vor Gericht stehe. Als Pharisäer aber behauptete der Apostel ausdrücklich gerichtet zu werden. Liegt nun schon hierin eine in jedem Falle der Wahrheit nicht sehr entsprechende zweideutige Umgehung des eigentlichen Streitmoments, so muß dasselbe Urtheil auch darüber gefällt werden, daß überhaupt die ganze Differenz zwischen dem Apostel und seinen Gegnern auf die Lehre von der Auferstehung zurückgeführt werden soll, da es sich der Apostel gar wohl bewußt seyn mußte, daß es sich hier nicht um die Lehre von der Auferstehung handelte, in Ansehung welcher der Apostel sich mit dem an die Auferstehung Jesu glaubenden und wegen dieses Glaubens nicht weiter angefochtenen jerusalemischen Judenchristen in gleichem Falle befand, sondern vielmehr einzig um das, was ihn von diesen unterschied, um seine Lehre vom Gesetz. Es findet daher auch in dieser Hinsicht eine Umgehung des eigentlichen Streitmoments statt, die sich mit der offenen Wahrheitsliebe des Apostels nicht recht zu vertragen scheint, und die von Grotius zu V. 6. gemachte Bemerkung: non deerat Paulo humana etiam prudentia, qua in bonum evangelii utens, columbae serpentem utiliter miscebat, et inimicorum dissidiis fruebatur, möchte, je treffender sie den fraglichen Punkt bezeichnet, um so weniger zur Rechtfertigung des Apostels genügen. Setzt man sich aber auch über alle diese moralischen Bedenklichkeiten hinweg, so bleibt doch immer kaum denkbar, wie das frei vom Apostel hingeworfene Wort über die Auferstehung mit Einem Male ein so heftiges Feuer entzündet haben soll. Parteien, die über so wesentliche Punkte von einander abwichen, demungeachtet aber im Leben sich so vielfach berührten, und im Synedrium in einem und demselben Collegium vereinigt waren, mußten sich über ihre Differenzpunkte längst so sehr an einander abgerieben haben, daß sie unmöglich bei jeder Gelegenheit auf's Neue zum Gegenstand des heftigsten Streits werden konnten, am wenigsten in einem solchen Falle, in welchem, wie der vorliegende ist, das leicht wahrnehmbare Strategem des Gegners den entstandenen Streit nur zum Vortheil desselben gewendet haben würde. Hier aber streiten beide Theile mit einer Heftigkeit und einer gegen ihr eigenes Interesse sie verblendenden Leidenschaft, wie wenn sie damals

zuerst über diese Lehrgegensätze mit einander in Streit gerathen wären. So wenig nun dieß irgend eine historische Wahrscheinlichkeit hat, so nahe liegt auf der andern Seite, was den Verfasser der Apostelgeschichte zu dieser Darstellung bestimmte. Die Apostelgeschichte läßt durchaus den Apostel Paulus dem Judenthum so nahe als möglich stehen: sein wahrer und wesentlicher Gegensatz zum Judenthum wird mit Stillschweigen übergangen und statt desselben eine Seite hervorgehoben, in Ansehung welcher zwischen dem Judenthum und der Lehre des Apostels noch irgend ein gemeinsamer Berührungspunkt stattfindet. Die Absicht des Verfassers ist dabei offenbar, theils den Judenchristen das Vorurtheil zu nehmen, das sie gegen den Apostel als einen Gegner des Gesetzes haben mochten, theils den Haß der Juden gegen den Apostel um so mehr in seiner Ungerechtigkeit darzustellen. Da nun hier der Apostel vor dem Synedrium den beiden Parteien der Sadducäer und Pharisäer gegenübersteht, mit den Pharisäern aber den Glauben an eine Auferstehung theilt, so war dadurch dem Schriftsteller Gelegenheit gegeben, die Sache so darzustellen, wie wenn nicht sowohl die Pharisäer als vielmehr nur die Sadducäer die eigentlichen Gegner des Apostels gewesen wären. Es ist nur der einseitige Haß einer einzelnen Secte, dessen Opfer der Apostel wurde. In den Ideenzusammenhang, in welchem der Schriftsteller auf diese Darstellung der Sache kam, läßt er uns durch die über die Lehrverschiedenheit der Sadducäer und Pharisäer gemachte Bemerkung (23, 8.) gleichsam selbst hineinsehen. Was veranlaßt ihn denn, nachdem bisher schon öfters von Sadducäern und Pharisäern und selbst ihrem Gegensatz (5, 34.) die Rede war, gerade hier anzugeben, in welchen Lehren sie von einander abwichen? Sicher würde er, wenn er nur einfach und historisch treu das Thatsächliche referirt hätte, nicht auf den Gedanken gekommen seyn, was doch in den Evangelien durchaus als eine bekannte Sache vorausgesetzt wird, besonders hervorzuheben, wenn ihn nicht in der Absicht, den Apostel auf solche Weise den Sadducäern und Pharisäern gegenüberzustellen, eine bestimmte Reflexion auf den zwischen diesen beiden Parteien bestehenden Lehrunterschied gerichtet hätte. Ließ er sich doch durch das Bestreben, die Sache des Apostels soviel möglich zur Parteisache der Pharisäer zu machen, sogar so weit verleiten, daß er die Pharisäer beinahe geradezu zu Christen macht. Es ist nicht genug, daß er in der Lehre von der Auferstehung einen gemeinsamen Berührungspunkt findet, auch der

andere Differenzpunkt, der Glaube an Engel und Geister muß für denselben Zweck benützt werden. Indem sie, die Sache des Apostels als ihre Sache anerkennend, offen erklären, daß sie an diesem Menschen keine Schuld finden können, setzen sie sogar noch hinzu (V. 9.): εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν αὐτῷ, ἢ ἄγγελος —. Es bezieht sich dieß auf dasjenige, was der Apostel in seiner Rede vor dem Volk (22, 6. f. 18.) von den Erscheinungen des auferstandenen Jesus gesagt haben sollte, und die Pharisäer sind demnach im Begriff, dem Apostel sogar die Realität dieser Erscheinungen zuzugeben, wie wenn sie nun aber im Moment, in welchem sie dieß vollends aussprechen wollten, selbst von einem solchen Zugeständniß überrascht worden wären, läßt sie der Schriftsteller das Wort desselben wieder unterdrücken. Sage man immerhin mit Neander (a. a. S. 422), die die abgebrochene Rede ergänzenden Worte: μὴ θεομαχῶμεν, seyen sicher ein Glossem und ein sinnentstellendes Glossem, weil dieß gewiß mehr gewesen sey, als die Pharisäer von ihrem Standpunkt wollen konnten, daran, ob man die abgebrochenen Worte, die doch auf irgend eine Weise ergänzt werden müssen, so oder anders ergänzt, hängt die Sache, um die es sich hier fragt, keineswegs, sondern es ist klar, daß auch schon die ausgesprochenen Worte weit mehr enthalten, als die Pharisäer je von ihrem Standpunkt aus konnten sagen wollen. Wer soviel zuzugeben geneigt war, konnte gegen den christlichen Glauben nichts von Bedeutung mehr einwenden. Wie läßt sich also denken, daß die Pharisäer, während sie im Synedrium als Richter dem Apostel gegenüberstunden, als die Verfechter seiner eigenen Sache auftraten, daß sie über dem leeren Schein der Identität seines Glaubens mit dem ihrigen, das, was ihnen gerade als Pharisäern das Anstößigste an dem Apostel seyn mußte, und der eigentliche Anklagepunkt war, die Untergrabung der Auctorität des Gesetzes und die ihm schuldgegebene Entweihung des Tempels, als etwas höchst Indifferentes, keiner weitern Erwähnung Werthes betrachteten? Alles dieß ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, und beweist so klar als irgend etwas, daß diese ganze Verhandlung vor dem Synedrium in der Gestalt, in welcher wir sie hier vor uns haben, eine von dem Verfasser der Apostelgeschichte angelegte Scene ist, bei welcher nicht einmal auf die Characterwürde des Apostels die schuldige Rücksicht genommen ist. Deßwegen darf es nun auch offen gesagt werden, daß auch das die tumultuarische Verhandlung eröffnende Vorspiel zwischen

dem Apostel und dem Hohepriester etwas des Apostels so Unwürdiges ist, daß man einer Kritik, die den Apostel von diesem Flecken seines Characters mit gutem Grunde zu befreien weiß, Dank wissen sollte. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat hier, was gleichfalls eher gegen als für den historischen Character seiner Darstellung spricht, das Verhör Jesu vor dem Synedrium vor Augen, aber wie unähnlich erscheint der Apostel dem Bilde dessen, der in ihm lebte? Ubi est illa patientia Salvatoris, qui quasi agnus ductus ad victimam non aperuit os suum, sed clementer loquitur verberanti: si male locutus, argue de malo, si autem bene, quid me caedis? urtheilte selbst schon ein Hieronymus contra Pelag. III. init. über diese Stelle, und wenn er auch noch hinzusetzte: Non Apostolo detrahimus, sed gloriam Domini praedicamus, qui in carne passus carnis injuriam superat et fragilitatem, so kann doch dieß den Eindruck des zuvor Gesagten nicht wieder tilgen. Auch Olshausen gesteht daher geradezu, es erscheine unangemessen, daß der Apostel ein Schimpfwort brauche, er habe durch sein Benehmen das Decorum gegen den hohen Gerichtshof verletzt, und die Person mit dem Amte verwechselnd, seinen Empfindungen gegen jene übereilt auch da Luft gemacht, wo es allein das Amt galt *. Neander meint zwar, die heftigen Worte haben doch Wahrheit enthalten, und der Apostel habe darauf aufmerksam gemacht, daß es der Hohepriester sey, den er so geschmäht habe, sogleich eingelenkt, indem er sagte, er habe nicht bedacht, daß es der Hohepriester sey, dem allerdings nach dem Gesetz Achtung gebühre, wie wenig aber hiemit gesagt ist, zeigt schon die einfache Bemerkung, daß ὀκ ᾔδειν nicht heißen kann: non reputabam. Kann es nur heißen: ich wußte nicht, konnte er aber allerdings nicht im Ernste sagen, daß er ihn nicht gekannt habe, so kann der Apostel nur in ironischem Sinne gesagt haben: ich wußte nicht, daß es der Hohepriester ist. Sind aber seine Worte in diesem Sinne zu nehmen, so zeigt sowohl diese Ironie, als das Strategem,

* Unbegreiflich bleibt dabei freilich, wie Olshausen von seinem Standpunkt aus ein solches Urtheil über das Benehmen des Apostels sich erlauben kann. Gilt der Buchstabe so viel, ist ebendeßwegen nicht zu bezweifeln, daß der Apostel sich wirklich so benommen hat, und steht ferner ebenso fest, daß die Apostel als die unmittelbarsten Organe des heiligen Geistes, wenn man anders consequent seyn will, eine in jeder Hinsicht infallible Auctorität seyn müssen, so sollte man das Benehmen eines Apostels nicht nach seinen menschlichen Moralbegriffen zurechtweisen, sondern vielmehr seine Moralbegriffe durch das Benehmen des Apostels sich berichtigen lassen.

mit welchem er unmittelbar darauf seine eigentlichen Gegner, die Sadducäer, an deren Spitze ohne Zweifel der Hohepriester Ananias stund, in die größte Verlegenheit dadurch brachte, daß er sich auf die Seite der Pharisäer schlug, und so mit diesen gemeinsame Sache gegen die Sadducäer machte, wie wenig es ihm um das Einlenken zu thun war. In dem Benehmen des Apostels herrscht vielmehr von Anfang bis zu Ende derselbe Ton und Character. So wenig kann ich daher über diesen ganzen Abschnitt dem Urtheile Neanders (a. a. O. S. 421): „die Art, wie der Apostel sich hier benommen habe, lasse in ihm den Mann erkennen, der mit christlicher Besonnenheit die Aufwallungen seiner Gefühle zu beherrschen und mit christlicher Klugheit die Umstände zu benützen wußte, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben," beistimmen, da ich hier weder eine christliche Beherrschung der Gefühlsaufwallungen noch eine der Wahrheit nichts vergebende christliche Benützung der Umstände sehen kann, und es für Unrecht halte, das aus den Briefen des Apostels gewonnene Bild seines Characters durch die schiefe Zeichnung eines im Partei-Interesse schreibenden, der apostolischen Zeit schon ziemlich ferne stehenden Schriftstellers entstellen zu lassen.

Verhält es sich mit den beiden Abschnitten 21, 17—26. 23, 1—10. auf die nachgewiesene Weise, so ergibt sich schon hieraus, wie wenig wir berechtigt sind, die übrige mit ihnen zusammenhängende Erzählung einzig nur aus dem historischen Gesichtspunkt zu betrachten, wenn es auch gleich der historischen Kritik nicht möglich ist, den allgemeinen Verdacht, welchen sie auf solche Kriterien gestützt, hegen muß, im Einzelnen überall mit derselben Evidenz zu begründen. Nach dem Resultat der Untersuchung über den Abschnitt 23, 1. f. muß es sogar für zweifelhaft gehalten werden, ob überhaupt in der Sache des Apostels eine solche Verhandlung vor dem Synedrium stattfand. Ist aber dieß zweifelhaft, wer bürgt uns dafür, daß die beiden Reden, von welchen der Apostel die eine K. 22. vor dem jüdischen Volk, die andre K. 26. vor dem König Agrippa gehalten haben soll, wirklich auf die vom Schriftsteller angegebene Weise gehalten worden sind. Die erstere wenigstens müßte unter Umständen gehalten worden seyn, die für einen solchen Vortrag kaum geeignet scheinen können. Ist es wahrscheinlich, daß der römische Tribun, welcher den Apostel in einem höchst tumultuarischen Auftritt gefangen nahm, einem Gefangenen, welchen er kaum noch für einen Aufrührer der gefährlichsten Art hielt, und über welchen er noch nichts weiter wußte, als was er von ihm selbst gehört

hatte, daß er ein Jude aus Tarsus in Cilicien sey, in dem Augenblick, in welchem er auf die Burg gebracht werden sollte, die Erlaubniß ertheilte, eine öffentliche Rede zu halten, von welcher nicht vorauszusehen war, welche Wirkung sie auf das schon so bedenklich aufgeregte Volk haben werde; ist es wahrscheinlich, daß das Volk in der leidenschaftlichen Bewegung, in welcher es war, dem verhaßten Redner, von dessen todeswürdiger Schuld es voraus überzeugt war, solange ruhig zugehört haben werde? In jedem Falle muß hier wieder auf den Umstand aufmerksam gemacht werden, daß auch diese Rede, wie die Rede des Stephanus, und die Rede des Apostels im Areopag, recht planmäßig so angelegt ist, daß der Redner zwar bei einem bestimmten Punkt (hier also sobald er auf seine Sendung unter die Heiden zu reden kommt 22, 21., was das Volk an die eigentlichste und unmittelbarste Ursache seines Hasses gegen den Apostel wieder erinnerte) unterbrochen wird, aber doch erst in dem Moment, nachdem er bereits alles vollständig gesagt hat, was er unter solchen Umständen für seinen Hauptzweck zu sagen im Sinn haben konnte. Die beiden Reden selbst haben eine durchaus apologetische Tendenz. Der Hauptgedanke, welchen der Apostel ausführt, ist: der Beruf, welchem er sich bisher unter den Heiden gewidmet habe, sey keineswegs ein willkürlich gewählter, nur die zufällige Folge eines freien subjectiven Entschlusses, er sey hierin vielmehr nur einem höhern an ihn ergangenen Rufe gefolgt, durch eine objective Thatsache zu seinem Entschluß bestimmt worden, deren auf's mächtigste auf ihn einwirkendem Eindruck er nicht habe widerstehen können. Eine solche Apologie scheint allerdings dem Zwecke, für welchen der Apostel beide Reden gehalten haben soll, nicht unangemessen gewesen zu seyn, aber sie paßt auch vollkommen gut für die apologetische Tendenz, die sich überhaupt der Verfasser der Apostelgeschichte zur Aufgabe machte, und es fragt sich daher nur, ob der Apostel auch sonst, wenn er sich gegen seine Gegner apologetisch auszusprechen veranlaßt sah, auf die Thatsache, auf welche sich hier seine ganze Apologie stützt, ebenso zurückzugehen pflegte. Gerade dieß ist aber nicht der Fall, und in keinem der Briefe des Apostels, in welchen er sich doch gegen Gegner verschiedener Art zu rechtfertigen hatte, findet sich irgend eine bestimmtere, auf dieselbe Weise motivirte Hinweisung auf die äußere Thatsache, welche der Apostel hier zweimal nach einander zum Hauptgegenstand eines ausführlichen Vortrags gemacht haben soll. Genauer betrachtet paßte aber auch eine solche Apo-

logie nicht einmal für den Fall, in welchem sich der Apostel wenigstens K. 22. befand. Wir dürfen auch hier nicht vergessen, daß die eigentliche Ursache des Hasses der Juden gegen den Apostel nicht sowohl sein Glaube an Christus als vielmehr seine Polemik gegen das Gesetz war. Solange er sich nicht dagegen rechtfertigte, mußte jeder apologetische Versuch vergeblich seyn, aber gerade hierüber enthält die ganze Rede nichts, und man glaube nicht, daß der Grund hievon in ihrer Unterbrechung liegt, daß der Apostel im Folgenden noch hievon gesprochen haben würde. Auch in der zweiten Rede, bei welcher der Apostel volle Freiheit hatte, sich ausführlich über alles auszusprechen, wird über diesen Punkt nichts gesagt, wie er überhaupt in der Apostelgeschichte immer absichtlich umgangen wird, wie wenn es sich hierin mit dem Apostel Paulus nicht anders verhielte, als mit den andern Aposteln. Für die damalige Lage des Apostels also konnte eine solche Apologie für ihn keinen großen Werth haben, anders aber mußte sich die Sache vom Standpunkt eines Schriftstellers aus darstellen, welcher den Apostel nicht blos wegen seines Verhältnisses zum mosaischen Gesetz, sondern überhaupt auch schon wegen seiner apostolischen Auctorität zu rechtfertigen hatte. Was konnte für diesen Zweck beweisender zu seyn scheinen, als die wiederholte umständliche Erinnerung an die außerordentliche Thatsache, durch welche er wider seine Absicht und seinen eigenen Willen in die Laufbahn hineingestellt worden war, in welcher er bisher als Apostel gewirkt hatte?

Können nun diese beiden Reden, besonders die erste, kaum als wirklich gehalten betrachtet werden, so dringt sich uns hier überhaupt der Gesichtspunkt auf, es sey in diesem die Gefangennehmung des Apostels erzählenden Theil der Apostelgeschichte der ohne Zweifel weit einfachere Hergang der Sache in eine Reihe von Verhandlungen auseinandergelegt, in welchen sich immer wieder dieselbe Scene wiederholt, und immer wieder dieselbe Absicht zu Grunde liegt, theils durch den Apostel selbst, theils durch andere, deren Urtheil von Gewicht zu seyn schien, ein Zeugniß seiner Unschuld aussprechen zu lassen. Diesen Zweck hat die vom Apostel vor dem Volk gehaltene Rede; war es auch dem Apostel nicht möglich, das Volk von seiner Unschuld zu überzeugen, so ist doch der objective Gesichtspunkt aufgestellt, aus welchem die Sache des Apostels überhaupt beurtheilt werden muß. Die Verhandlung vor dem Synedrium wurde von dem römischen Tribun, welchem noch immer die

wahre Ursache der gegen den Apostel entstandenen tumultuarischen Volksbewegung unbekannt war (22, 24.) für den Zweck eingeleitet, γνῶναι τὸ ἀσφαλὲς, τὸ τί κατηγορεῖται παρὰ τῶν Ἰυδαίων (22, 30.). Da es hier dem Apostel gelungen seyn soll, die Partei der Pharisäer in sein Interesse zu ziehen und von ihnen die Erklärung zu erhalten: ὐδὲν κακὸν εὑρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τύτῳ (23, 9.), welche öffentliche Anerkennung seiner Unschuld und der Gerechtigkeit seiner Sache war dadurch gegeben! Das milde, wohlwollende, rücksichtsvolle Benehmen, das der römische Tribun gegen den Apostel bewies, sollen wir uns nach der Apostelgeschichte hauptsächlich aus dem für den Apostel so günstigen Resultat der Verhandlung vor dem Synedrium erklären. Die neue Verhandlung, die in Cäsarea vor dem römischen Procurator Felix in der Form eines römischen Processes gegen den Apostel eröffnet wurde, gab ihm eine neue Gelegenheit, nicht nur die Ungerechtigkeit der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen, sondern auch seine jüdische Rechtglaubigkeit auf eine Weise darzuthun, welche den ihn von seinen Gegnern trennenden religiösen Differenzpunkt als eine höchst indifferente Sache erscheinen ließ. Aber auch hier begreift man nicht, wie der Apostel mit gutem Gewissen sagen konnte: ὁμολογῶ δὲ τῦτό σοι, ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν, ἣν λέγυσιν αἵρεσιν, ὕτω λατρεύω τῷ πατρῴῳ Θεῷ, πιςεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις (also auch dem Gebot 1. Mos. 17, 14.), ἐλπίδα ἔχων εἰς τὸν Θεὸν, ἣν καὶ αὐτοὶ ὗτοι προςδέχονται, ἀνάςασιν μέλλειν ἔσεσθαι νεκρῶν, δικαίων τε καὶ ἀδίκων — ἢ αὐτοὶ ὗτοι εἰπάτωσαν, τί εὗρον ἐν ἐμοὶ ἀδίκημα, στάντος μυ ἐπὶ τῦ συνεδρίυ, ἢ περὶ μιᾶς ταύτης φωνῆς, ἧς ἔκραξα ἑστὼς ἐν αὐτοῖς, ὅτι περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι σήμερον ὑφ' ὑμῶν (24, 14. f.). Auch hier ist die Sache des Apostels in jedem Fall in ein sehr zweideutiges Licht gestellt, der Apostel aber erhält den Vortheil, daß nicht nur der Procurator Felix nicht gegen ihn entscheidet, sondern ihn auch mit Nachsicht und Aufmerksamkeit behandelt. Unter dem Nachfolger des Felix, dem neuen Procurator Porcius Festus, welcher, obgleich ebenfalls von der Unschuld des Apostels überzeugt 25, 18., nun erst durch sein nachgiebiges Benehmen gegen die Juden den Apostel zur Appellation an den Kaiser genöthigt haben soll, erfolgte eine neue sehr feierliche Verhandlung in Gegenwart des jüdischen Königs Agrippa und dessen Schwester Bernike. Es soll dieß zunächst aus Gefälligkeit gegen den König

geschehen seyn (25, 22.), erst nachher V. 26. wird der Sache die Wendung gegeben, der Procurator habe gewünscht, durch das Urtheil des Königs, als eines Juden (das aber gleichwohl nur auf die einseitige Darstellung des Apostels selbst sich gegründet hätte), in Stand gesetzt zu werden, etwas Sicheres über ihn nach Rom berichten zu können. So erzählt nun der Apostel auf's Neue vor dieser feierlichen Versammlung die Geschichte seiner Bekehrung unter der wiederholten Versicherung seiner jüdischen Rechtglaubigkeit und mit abermaliger Umgehung des eigentlichen Anklagepunkts. Das Resultat der Verhandlung ist das einstimmige Urtheil der ganzen Versammlung: *ὅτι ȣ̓δὲν θανάτȣ ἄξιον ἢ δεσμῶν πράσσει ὁ ἄνθρωπος ȣ̔̃τος*, nebst der besondern Erklärung des Agrippa gegen Festus: *ἀπολελύσθαι ἐδύνατο ὁ ἄνθρωπος ȣ̔̃τος, εἰ μὴ ἐπεκέκλητο Καίσαρα* (26, 31. 32.). Um dieses Resultat war es dem Verfasser der Apostelgeschichte zu thun, er unterläßt daher auch nicht, sehr angelegentlich darauf aufmerksam zu machen, welchen Werth ein solches Urtheil aus dem Munde eines Mannes haben müsse, der ein so genauer Kenner aller jüdischen Gebräuche und religiösen Streitfragen gewesen sey, und auch von der Geschichte Jesu Kunde gehabt habe (26, 3.). Auch die an den König noch besonders gerichtete Frage des Apostels V. 27.: *πιςεύεις βασιλεῦ Ἀγρίππα, τοῖς προφήταις*; mit der zuversichtlichen vom Apostel selbst sogleich gegebenen Antwort: *οἶδα, ὅτι πιςεύεις* (27.), was bezweckt sie anders als eine Verstärkung des Gewichts, das das Urtheil des Königs hatte, durch die Versicherung seiner Rechtglaubigkeit? Kaum aber läßt sich denken, daß dem Apostel selbst an dem Urtheile eines in sittlicher Hinsicht nicht gerade sehr achtungswerthen Königs so viel gelegen seyn konnte, und daß er sich sogar, wie ihn der Verfasser der Apostelgeschichte im Eingang der Rede 26, 2. ausdrücklich bezeugen läßt, glücklich geschätzt habe, die Vertheidigung seiner Sache vor ihm führen zu dürfen.

Neuntes Kapitel.

Der Apostel Paulus in Rom, seine Gefangenschaft und sein Märtyrertod.

In Folge der Appellation an den Kaiser wurde der Apostel auf Befehl des römischen Procurators, Festus, von Cäsarea aus durch einen römischen Centurio, dessen humane Behandlung die Apostelgeschichte

sehr rühmt, mit einigen andern Gefangenen nach Rom gebracht. Die wahrscheinlich aus einem Reisebericht des Lucas genommene, obgleich da und dort auch noch eine andere Hand verrathende ausführliche Relation über diese Reise ist das am meisten Authentische, was die Apostelgeschichte über das Leben des Apostels gibt, für die Geschichte seines apostolischen Wirkens enthält sie jedoch nichts von Bedeutung. Sobald dagegen der Apostel in Rom angekommen ist, sehen wir ihn wieder den Juden gegenüber in Verhältnisse hineingestellt, die in der Folge eine weitere Erörterung erfordern. Das Merkwürdigste, was die Apostelgeschichte über das Leben des Apostels noch enthält, ist die zum Schlusse gegebene Notiz, der Apostel sey volle zwei Jahre in Rom geblieben, und habe in freiem Verkehr mit denen, die zu ihm kamen, mit aller Freimüthigkeit, ungehindert, durch die Verkündigung des Evangeliums Christi für das Reich Gottes gewirkt. Was diese viel besprochene Schlußbemerkung so räthselhaft macht, ist die Bestimmung der zweijährigen Frist, die die Voraussetzung in sich schließt, nach Ablauf dieser Zeit sey eine Veränderung in dem bisherigen Zustande des Apostels eingetreten und irgend etwas Entscheidendes erfolgt. Was soll nun aber dieß gewesen seyn? Wäre damals nach so langer Verzögerung die Entscheidung der Appellation des Apostels an den Kaiser erfolgt, und er in Folge derselben frei geworden, so scheint es kaum denkbar, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ein Ereigniß, das nur das Resultat von allem Vorangehenden ist, und mit der apologetischen Tendenz der Schrift so wesentlich zusammenhängt, mit völligem Stillschweigen übergehen konnte *. Gleichwohl ist die gewöhnliche Annahme, daß der Apostel nach Verfluß jener zwei Jahre, sey es durch den Ausspruch des Kaisers, oder auf andere Weise, frei wurde, sodann noch einige Reisen, namentlich nach Spanien, machte, nachher aber in eine zweite römische Gefangenschaft kam und zuletzt zugleich mit dem Apostel Petrus den Märtyrertod in Rom starb. Bezeugt wird eine zweite römische Gefangenschaft zuerst durch Eusebius,

* Um den Schluß der Apostelgeschichte zu erklären, bemerkt Schneckenburger a. a. O. S. 126.: „Er kam nach Rom und predigte dort ungehindert μετὰ πάσης παῤῥησίας ἀκωλύτως. Dieser Schluß sollte nicht passend seyn? nicht ganz harmonisch mit dem Pragmatismus der ganzen Geschichte Pauli?“ Gewiß, aber nur, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte kein positiveres Resultat zu melden hatte, Paulus also nicht wirklich freigesprochen und freigelassen wurde.

der Grund aber dieser, wie es scheint, zur Zeit des Eusebius schon traditionellen Annahme sind nur die angeblichen Briefe des Apostels, welche man ohne diese Voraussetzung nicht richtig verstehen zu können glaubte *. Das Urtheil über diese angebliche Thatsache, so wie das Uebrige, was über die von der Apostelgeschichte gezogene Grenzlinie hinausgeht, hängt hauptsächlich von der Frage ab, welche Glaubwürdigkeit überhaupt der historische Zusammenhang verdient, in welchen diese weitern Schicksale des Apostels verflochten sind. Wir können auch jetzt den Paulus nicht von Petrus trennen: beide sollen ja zuletzt dasselbe Schicksal gehabt haben. Dieß muß sogleich als höchst bedeutungsvoll erscheinen; wir können darin nur die mythisch-traditionelle Fortsetzung derselben Parallele sehen, in welche der Verfasser der Apostelgeschichte die beiden Apostel zu einander gebracht hat. Die von einer bestimmten Idee aus sich fortbildende Sage erreichte ihren Ruhepunkt erst in dem in das allgemeine Zeitbewußtseyn übergegangenen Glauben, daß Petrus und Paulus als die beiden glorreichsten Apostel die römische Kirche gemeinsam gegründet haben und nach diesem gemeinsamen Werke auch den gemeinsamen Märtyrertod in derselben Stadt gestorben sind. Hiemit erst war die Sage an ihrem Ziel angekommen, ihren factischen Ausgangspunkt aber hatte sie nur in demjenigen, was zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus gehörte. Paulus war wirklich nach Rom gekommen, der Beruf, in welchem er bisher als Heidenapostel unter den Völkern gewirkt hatte, hatte ihn dahin geführt, und daß er daselbst auch als Märtyrer gestorben ist, kann gleichfalls als historische Thatsache angesehen werden. Bei Petrus finden wir über alles dieß von Anfang an nur unsichere Sagen. Daß er auch außerhalb Judäa für das Evangelium wirkte, kann zwar nicht bestritten werden. Die Apostelgeschichte läßt ihn wenigstens nicht nur nach Samarien sich begeben, sondern auch die phönizischen Städte bereisen, und nach Gal. 2, 11. trat er auch in Antiochien auf. Es fehlen aber auch schon darüber weitere Beweise, da auch die Stelle 1. Cor. 9, 4. keinen sichern Schluß gestattet. Der Apostel sagt hier zwar von sich: μὴ ὐκ

* H. E. 2, 22.: *Τότε μὲν ὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει ςείλασθαι τὸν ἀπόςολον· δεύτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει τῷ κατ αὐτὸν (Νέρωνα) τελειωθῆναι μαρτυρίῳ, ἐν ᾧ δεσμοῖς ἐχόμενος τὴν πρὸς Τιμόθεον δευτέραν συντάττει ἐπιςολὴν, ὁμῦ σημαίνων τήν τε προτέραν αὐτῷ γενομένην ἀπολογίαν καὶ τὴν παραπόδας τιλείωσιν.*

ἐχομεν ἐξεσίαν, ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόϛολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τȣ κυρίȣ, καὶ Κηφᾶς; es kann aber dieses περιάγειν auch nur auf den Apostel selbst gehen, und der Sinn seiner Worte nur dieser seyn: ob er nicht das Recht habe, auf seinen Missionsreisen eine ἀδελφὴ γυνὴ mit sich zu führen, wie ja auch die übrigen Apostel eine ἀδελφὴ γυνὴ haben. In jedem Falle ist wohl anzunehmen, daß die auswärtige Missionsthätigkeit des Apostels Petrus auch in der Folge, nach der Gal. 2, 9. ausgesprochenen Ansicht, sich bloß auf die Juden bezog. Von dem Märtyrerthum des Apostels Petrus ist allerdings schon im N. T. die Rede, aber nur in dem apokryphisch lautenden Zusatze zum johanneischen Evangelium, 21, 18. 19. und sowohl hier als in dem ersten Briefe des römischen Clemens (K. 5.) ist noch kein Ort desselben genannt. Auf die Sage von seinem Aufenthalt in Rom ist jedoch sehr wahrscheinlich schon die Stelle 1. Petr. 5, 13. zu beziehen, da die Deutung Babylons von Rom mit der ganzen Beschaffenheit des Briefs am besten zusammenstimmt. Vielleicht haben wir auch schon in den beiden Stellen der Apostelgeschichte 19, 21. und 23, 11. eine leise Anspielung auf diese Sage zu sehen. Schon damals, als der Apostel Paulus zuerst den Entschluß faßte, von Ephesus aus über Macedonien und Achaia nach Jerusalem zu reisen, soll er sehr emphatisch ausgesprochen haben, ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ, δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν, und als er in Jerusalem selbst das Verhör vor dem Synedrium und die stürmische Scene, mit welcher es endete, glücklich bestanden hatte, soll ihm in der darauf folgenden Nacht der Herr erschienen seyn und ihn mit den Worten ermuthigt haben: Θάρσει, ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμȣ εἰς Ἱερȣσαλὴμ, ὅτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι. In diesen beiden Stellen ist die Idee eines in Rom das höchste Ziel seines Strebens, seinen schönsten Glanzpunkt erreichenden apostolischen Laufs, das εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι, so bedeutungsvoll ausgesprochen, daß es nicht ohne besondere Absicht geschehen seyn kann. Bei einem Schriftsteller, welcher überall eine so bestimmte apologetische Tendenz verfolgt, wird die Vermuthung nicht zu gewagt seyn, es habe ihm auch hier der Apostel Petrus vorgeschwebt, welchen die Sage schon damals hatte nach Rom kommen lassen. Mag dieß mit Recht oder Unrecht geschehen seyn, genug, der Apostel Paulus hatte die thatsächliche Wahrheit für sich, um ihm aber seinen Anspruch darauf so bestimmt als möglich zu

vindiciren, läßt ihn der Verfasser der Apostelgeschichte das Bewußtseyn desselben voraus schon aussprechen.

Gehen wir von diesen Anfängen aus der Sage in ihrem weitern Gange nach, so sehen wir sie in zwei verschiedene Zweige sich theilen, von welchen der eine eine antipaulinische, der andere eine petrino-paulinische Richtung nimmt. Die erstere Form ist an den Magier Simon geknüpft, um dessenwillen Petrus nach Rom gekommen seyn soll. Schon die Apostelgeschichte läßt beide in Samarien in Berührung mit einander kommen. Indem der Apostel in der Absicht des Magiers, die Mittheilung des Geistes durch ein so unlauteres Mittel zu erlangen, sein verkehrtes Wesen erkennt, begegnet er der dem Christenthum durch ihn drohenden Gefahr der Verfälschung. Wie es sich mit der historischen Person des Magiers Simon verhalten mag, schon aus der Apostelgeschichte ist zu sehen, daß er der mythische Reflex einer samaritanischen Landesgottheit ist. Da die samaritanische Religion als heidnisch galt, so wurde er der Repräsentant sowohl des häretischen, mit heidnischen Elementen vermischten Christenthums, als auch des Heidenthums selbst*, und der Apostel Petrus reiste nun dem vor ihm her ziehenden Magier von Ort zu Ort, von Land zu Land, vom Orient in den Occident nach, um ihn überall zu bestreiten und die von ihm verbreitete gottlose Lehre zu widerlegen. In dieser Form spielt die Sage ihre Hauptrolle in den pseudoclementinischen Homilien und den mit denselben zusammenhängenden Schriften. In derselben Gestalt kennt sie auch Eusebius K. G. 2, 14. Sobald der Magier vor dem Apostel aus dem Orient in den Occident geflohen war und in Rom selbst durch seine Zauberkünste es so weit gebracht hatte, daß er durch eine ihm errichtete Bildsäule wie ein Gott verehrt wurde, erschien alsbald auch Petrus. *Παραπόδας γȣ̃ν ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίȣ βασιλείας ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρόνοια τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν Ἀποςόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ὡς ἐπὶ τηλικȣ̃τον λυμεῶνα βίȣ χειραγωγεῖ, ὅς οἷάτις γενναῖος τȣ̃ Θεȣ̃ ςρατηγός, τοῖς θείοις ὅπλοις φραξάμενος, τὴν πολυτίμητον ἐμπορείαν τȣ̃ νοητȣ̃ φωτὸς ἐξ ἀνατολῶν τοῖς κατὰ δύσιν ἐκόμιζεν, φῶς αὐτὸ καὶ λόγον ψυχῶν σωτήριον, τὸ κήρυγμα τῆς τῶν ȣ̓ρανῶν βασιλείας εὐαγγελιζόμενος.* Was sowohl hier als auch bei Justin, dem Märtyrer, in der kleinen Apologie von einer eben diesem Simon

* Die chr. Gnosis S. 306 f.

in Rom auf einer Tiberinsel mit der Ueberschrift: Simoni deo sancto, errichteten Bildsäule gesagt ist, ist ein offenbares Mißverständniß, eine Verwechslung des Magiers Simon mit dem sabinisch-römischen Gott Semo Sancus (welcher aber gleichwohl in seinem Ursprung mit dem altorientalischen Sem, Semo, verwandt seyn möchte), nur kann hieraus nicht die ganze so bedeutungsvolle, Sage vom Magier und dem Apostel Petrus abgeleitet werden. Aus dieser Veranlassung kam demnach der Apostel schon in so früher Zeit nach Rom. Für die Wahrheit dieser Tradition beruft sich Eusebius am Schlusse seiner Erzählung 2, 15. auf Clemens von Alexandrien, welcher im sechsten Buch seiner Hypotyposen die Geschichte erzählt habe, und auf das gleichlautende Zeugniß des Bischofs Papias von Hierapolis. Zweifelhaft ist hier freilich, ob Clemens und Papias als Zeugen für die ganze vorhergehende, den Magier Simon und den Petrus betreffende Erzählung, oder nur für den Theil derselben, welcher sich auf das Evangelium des Marcus bezieht, gelten sollen. Ueber die Veranlassung, die Marcus in Rom zur Abfassung seines Evangeliums gehabt habe, sagt nämlich Eusebius a. a. O.: der große Eindruck, welchen Petrus durch seinen glänzenden Sieg über den Magier Simon bei den römischen Christen hervorgebracht hatte, habe bei diesen den lebhaften Wunsch erzeugt, ein schriftliches Denkmal der ihnen vorgetragenen christlichen Lehre zu besitzen. So sey auf ihre dringende Bitte Marcus, der Begleiter des Petrus, Verfasser des unter seinem Namen vorhandenen Evangeliums geworden. Wie wir aus Eusebius 6, 14. sehen, hatte wirklich Clemens die Lehrthätigkeit des Petrus in Rom namentlich hervorgehoben, ob aber dasselbe auch schon von dem ältern Papias anzunehmen ist, kann bezweifelt werden, da Eusebius hier auch blos die von ihm 3, 39. aus dem Werke des Papias angeführte Stelle gemeint haben könnte, in welcher nur dieß gesagt ist, daß das Evangelium des Marcus aus den Lehrvorträgen des Apostels Petrus entstanden sey. Indeß scheint der römische Ursprung des Marcus-Evangeliums eine alte Tradition gewesen zu seyn, die demnach wohl auch schon dem Papias bekannt seyn konnte, und wenn ihm dieß bekannt war, warum sollte ihm nicht auch das Uebrige, das damit in Verbindung stund, bekannt gewesen seyn? Nur als Begleiter des Petrus kam ja Marcus nach Rom, aus welcher Veranlassung sollte aber Petrus schon in so früher Zeit nach Rom gekommen seyn, wenn sie ihm nicht durch den Magier Simon gegeben

war? Es ist wohl möglich, daß die Sage schon in dieser Gestalt eine gewisse antithetische Beziehung auf den Apostel Paulus hatte. Ist der Magier Simon das personificirte Heidenthum, so wird der ihm überall nachreisende, und ihn bestreitende und die Völker von seiner falschen Lehre bekehrende Apostel Petrus recht absichtlich als Heidenapostel geschildert, was er nicht wirklich war, jetzt aber gewesen seyn soll, um dem Paulus diesen Ruhm nicht allein zu lassen. Ausdrücklich schreiben die pseudoclementinischen Homilien dem Apostel Petrus die Bestimmung zu, wie er selbst sagt 3, 59., *ὁρμᾷν εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλὲς θεὲς λέγοντα, κηρύξαι καὶ διδάξαι, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὅς ὀρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα, ὅπως ἀγαπήσαντες αὐτὸν σωθῆναι δυνηθῶσιν.* Dieselbe Sphäre, in welcher man sonst nur den Paulus als Heidenapostel sich bewegen zu sehen gewohnt ist, füllt so Petrus mit derselben Thätigkeit aus; in denselben Homilien nimmt nun aber auch die Sache die überraschende Wendung, daß sie uns in dem vom Apostel Petrus bestrittenen Magier Simon geradezu den Apostel Paulus selbst erblicken läßt. Es ist schon gezeigt worden, welche unzweideutige Polemik diese Homilien gegen den Apostel Paulus enthalten, wie sie ihn besonders durch ihre Offenbarungstheorie als einen, auf einem ganz falschen Wege eingedrungenen, aller wahren Auctorität entbehrenden Apostel darzustellen suchen. Diese Polemik zieht sich durch den ganzen Inhalt dieser Homilien hindurch. Was dem Magier Simon von Petrus so stark vorgerückt wird, daß er ihn einen *κατεγνωσμένος* genannt habe (Hom. 17, 13.), gilt mit Beziehung auf Gal. 2, 11. dem Apostel Paulus. Die gleiche Beziehung hat es, wenn Petrus in dem den Homilien voranstehenden Schreiben an Jakobus, Kap. 2., von einer Verschiedenheit der Lehre spricht, welche er nicht blos als Prophet wisse, sondern weil er schon den Anfang des Uebels sehe. „Denn einige aus den Heiden," sagt er, „haben die durch mich geschehene gesetzliche Verkündigung verworfen und die gesetzlose und nichtswürdige Lehre des feindseligen Menschen angenommen. Und schon zu meinen Lebzeiten haben einige es unternommen, durch künstliche Deutungen meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Gesetzes umzugestalten, wie wenn ich selbst nicht so dächte und nicht frei und aufrichtig lehrte, was fern sey. Was man hiermit thut, ist nichts anders, als daß man dem Gesetze Gottes zuwider handelt, das von Moses ausgesprochen und von unserm Herrn bezeugt worden ist, wenn

er über seine ewige Dauer sagte: Himmel und Erde werden vergehen, ohne daß ein Jota, ein Pünktchen vom Gesetze verschwindet. Dieß hat er gesagt, damit alles geschehe. Die aber, welche, ich weiß nicht wie, meinen Sinn kund thun wollen, und die von mir gehörten Lehrvorträge besser als ich selbst, der ich sie hielt, zu verstehen meinen, sagen den von mir Unterrichteten, das sey meine Lehre und Meinung, woran ich auch nicht einmal gedacht habe. Wenn sie schon zu meinen Lebzeiten solches gegen mich zu lügen wagen, wie viel mehr wird man erst nach mir wagen?" Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß unter jenem *ἄνθρωπος ἐχθρός*, dessen *ἄνομος καὶ φλυαρώδης διδασκαλία* die Heiden annehmen, der Heidenapostel Paulus zu verstehen ist. Er ist auch jener *πλάνος*, von welchem Petrus Hom. 2, 17. sagt, vor ihm sey der Magier Simon zu den Heiden gekommen, er nach ihm, *ἐπελθὼν ὡς σκότῳ φῶς, ὡς ἀγνοίᾳ γνῶσις, ὡς νόσῳ ἴασις, ὅτως δή, ὡς ἀληθὴς ἡμῶν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνȣ τινὸς καὶ εἶθ' ὅτως μετὰ καθαίρεσιν τȣ̃ ἁγίȣ τόπȣ εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι, εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων.* Das falsche Evangelium dieses Irrlehrers, welchem erst das wahre folgt, ist das paulinische von der Aufhebung des Gesetzes, und die Worte *μετὰ καθαίρεσιν τȣ̃ ἁγίȣ τόπȣ* sind nicht blos eine chronologische Bestimmung, sondern auch eine Anspielung auf Ap.Gesch. 21, 28., nach welcher Stelle die Juden über Paulus mit dem Geschrei herfielen: *ὅτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ὁ κατὰ τȣ̃ λαȣ̃, καὶ τȣ̃ νόμȣ καὶ τȣ̃ τόπȣ τȣ́τȣ πάντας πανταχȣ̃ διδάσκων, ἔτι δὲ καὶ Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερόν, καὶ κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον τȣ̃τον.* Mit Rücksicht auf die hier erzählte Begebenheit wird das so feindselig auf eine gewaltsame Aufhebung des mosaischen Gesetzes und aller Institutionen des Judenthums hinzielende Verfahren des Apostels Paulus als eine *καθαίρεσις τȣ̃ ἁγίȣ τόπȣ* bezeichnet, um diese wilde, ächt heidnische Gesetzesstürmerei gleichsam als ein Vorspiel der bald darauf durch die Römer geschehenen Zerstörung Jerusalems und des Tempels, des *τόπος ἅγιος*, darzustellen. In allen diesen Beschuldigungen spricht sich der ächt ebionitische Geist und Character dieser Homilien aus. Die Ebioniten sahen in dem Apostel Paulus nur einen Apostaten des Gesetzes, einen Irrlehrer, dessen sämmtliche Briefe sie verwarfen *, und Epiphanius hätte, wenn

* Irenäus Contra haer. 1, 26. Eusebius H. E. 3, 27.

es ihm gefallen hätte, gar Vieles über ihre Schmähungen gegen den Apostel Paulus mittheilen können *. Wie man sehr verhaßt gewordene Ketzer und Neuerer in Religionssachen am liebsten als solche betrachtet, die niemals Genossen derselben Religion waren, gegen die sie sich so schwer versündigt haben, so behaupteten auch die Ebioniten von Paulus, er sey von Geburt kein Jude, sondern ein Grieche oder Heide gewesen, und von heidnischen Eltern abstammend, erst später ein Proselyte des Judenthums geworden. Auch über die Ursache seiner gegen die jüdische Religion so feindlichen Gesinnung hatte man eine Erzählung, die an manche andere, aus gleichem Geiste geflossene Beschuldigungen erinnern kann. Als Paulus, behaupteten die Ebioniten, später nach Jerusalem kam, und sich daselbst einige Zeit aufhielt, habe er um die Tochter des Hohepriesters geworben. In dieser Absicht sey er Proselyte geworden, und habe sich beschneiden lassen. Da er aber der Erfüllung seines Wunsches nicht froh wurde, habe er aus Zorn und Aerger gegen die Beschneidung und den Sabbath und das Gesetz überhaupt geschrieben **. Mag man dagegen auch geltend machen, daß die Ebioniten erst in ihrer extremen häretischen Richtung eine so entschieden feindliche Stellung gegen den Apostel Paulus genommen haben können, es ist nicht zu vergessen, daß der Ebionitismus dasselbe Element, das ihn erst in der Folge zur Häresе machte, von Anfang an in sich hatte, und die schon von dem Apostel Paulus selbst in seinen Briefen bekämpften judenchristlichen Gegner geben den deutlichsten Beweis, welche Stimmung in jener ältesten Zeit, in der Periode des erst entstehenden Gegensatzes zwischen dem Ebionitismus und Paulinismus, gegen den Apostel Paulus unter den Judenchristen herrschte. Dieselbe Ansicht und Gesinnung gegen den Apostel Paulus ist in höherem oder geringerem Grade überall vorauszusetzen, wo der Ebionitismus mehr oder minder mit seinem bestimmten Character hervortritt. Da auch Papias und Hegesippus zur judenchristlichen oder ebionitischen Partei gehörten, so kann es nicht befremden, selbst in den wenigen noch vorhandenen Bruchstücken ihrer Schriften Andeutungen zu finden, die uns auf dieselbe antipaulinische Tendenz schließen lassen. Papias ließ es sich, wie er selbst bei Eusebius (H. E. 3, 39.) von sich be-

* *Περὶ τȣ̃ ἁγίȣ Παύλȣ, ὡς βλασφημȣ̃ντες αὐτὸν λέγȣσι, πόσα ἔχω λέγειν;* Haer. 30, 25.

** Epiphanius a. a. O. K. 16.

zeugt, sehr angelegen seyn, alles das zu sammeln und im Andenken zu erhalten, was die lebendige und bleibende Rede, auf die er mehr hielt, als auf die Schriften, von den eigentlichen Jüngern des Herrn zu melden wußte. Für diesen Zweck forschte er besonders bei solchen nach, die mit den ursprünglichen Jüngern Jesu noch in einem nähern Zusammenhang stunden. *Οὐ γὰρ*, sagte er, *τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν, ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας.* Darum habe er sorgfältig nachgefragt, was ein Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus oder ein anderer der Jünger des Herrn gesagt. Des Apostels Paulus wird hier nicht nur keine Erwähnung gethan, sondern es ist sogar bei einem Manne, welcher der unmittelbar auf die Lehre und Person Jesu zurückgehenden Tradition so großes Gewicht gab, gar nicht unwahrscheinlich, daß er bei denen, welche *τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσι*, im Gegensatz zu denen, welche in dem von dem Herrn Ueberlieferten die Aussprüche der Wahrheit selbst haben, den Apostel Paulus und dessen Anhänger im Auge hatte. Ueber Hegesippus hat uns Photius * in seinen Auszügen aus einer Schrift des Monophysiten Stephanus Gobarus ein merkwürdiges Fragment erhalten. Die Schrift des Stephanus Gobarus bestund aus einer Reihe von Artikeln, in welchen er widersprechende Erklärungen der Kirchenlehrer zusammenstellte. So stellte er auch den Satz auf: *ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη*, und fährt im Gegensatz gegen denselben fort: *Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικὸς ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα.* Die zuerst angeführten Worte sind aus 1. Cor. 2, 9. genommen, und die Beschuldigung der falschen Lehre scheint sich demnach auf den Apostel Paulus zu beziehen. Er sollte in jenen Worten Falsches behauptet und sich in Widerspruch gesetzt haben zu dem Ausspruch des Herrn, Matth. 13, 16. In dieser Stelle preist Jesus seine Jünger darüber selig, daß sie sehen und hören, was viele

* Bibl. cod. 232.

Propheten und Gerechte zu sehen und zu hören verlangt und nicht gesehen und gehört haben. Der Gegenstand der Seligpreisung ist die unmittelbare Anschauung der Person Jesu, wie sie den Aposteln in ihrem besondern Verhältniß zu ihm zu Theil geworden war. Wenn nun dem Hegesippus dieser Ausspruch des Herrn dem zu widerstreiten schien, was der Apostel Paulus 1. Cor. 2, 9. sagte: ἀλλά, καθὼς γέγραπται, ἃ ὀφθαλμὸς ὀυκ εἶδε, καὶ ὀ̃ς ὀυκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ὀυκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, welche Worte Hegesippus ohne Zweifel von der Art und Weise verstund, wie Paulus durch eine besondere Offenbarung zum Apostelamt berufen worden zu seyn behauptete, ist nicht klar, daß wir hier denselben Gegensatz haben, welchen die pseudoclementinischen Homilien machen, wenn sie dem Apostel Paulus das wahre Kriterium der Apostelwürde deswegen absprachen, weil er nur durch eine visionäre Offenbarung, nicht aber, wie die andern Apostel, durch den unmittelbaren Umgang mit Jesus selbst Apostel geworden war? Weil ihm also diese Befähigung zum Apostelamt fehlte, erklärte ihn Hegesippus im Sinne der Ebioniten für einen Lügner, und seine Behauptung, daß man auch auf jenem Wege, ohne äußerlich zu sehen und zu hören, Apostel werden könne, für eine grundlose (μάτην εἰρῆσθαι ταῦτα). Es ist durchaus kein Grund vorhanden, die Worte des Hegesippus anders als in diesem sich von selbst darbietenden, dem Gegensatz, der in ihnen gemacht wird, so genau entsprechenden Sinne zu nehmen, da alles, was wir über Hegesippus wissen, uns über seinen Ebionitismus nicht im Zweifel lassen kann *. Mit Neander zu vermuthen, daß er dieß nicht im Gegensatze gegen Paulus, sondern in seinem heftigen Eifer gegen die Widersacher, des fleischlichen Chiliasmus, welche wohl die angeführte paulinische Stelle und ähnliche anwenden konnten, um den sinnlichen Vorstellungen von der zukünftigen Glückseligkeit entgegenzutreten, gesagt haben möchte **, ist eine höchst ungenügende Auskunft. Ein solcher Eifer für den fleischlichen Chiliasmus würde ihn ja doch wieder als ächten Ebioniten bezeichnen, bei welchem wir demnach auch die gewöhnliche ebionitische Ansicht von dem Apostel Paulus voraussetzen dürfen ***. Es ist nur

* Man vergl. meine Bemerkungen hierüber in den theol. Jahrb. 1844. S. 571.

** Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. 2. Ausg. S. 1166.

*** Gegen die Beziehung jener Stelle des Hegesippus auf den Apostel Paulus

der stärkste Ausdruck für Dasselbe, wenn von dem Apostel Paulus geradezu gesagt wird, er sey kein Jude, sondern ein Heide, ein Samaritaner, der von dem Apostel Petrus bestrittene Magier Simon gewesen, und es kann daher sogar die Vermuthung entstehen, diese Form der Sage, nach welcher Petrus in der Bestreitung des Magiers diesem zuletzt bis nach Rom nachgefolgt seyn soll, sey aus der antipaulinischen Tendenz des Ebionitismus hervorgegangen.

Die andere Form der Sage stellt die beiden Apostel nicht feindlich einander entgegen, sondern brüderlich zusammen. Sie wirken in demselben Beruf, theilen als Märtyrer dasselbe Schicksal und der Ort des sie gemeinsam verherrlichenden Märtyrertodes ist die ewige Weltstadt Rom. Die Vergleichung der verschiedenen Zeugnisse über diese Sage zeigt deutlich, wie die Sage dieses gemeinsame Ziel in Rom immer bestimmter in's Auge faßte. Der älteste Zeuge, welcher auf dieser Seite steht, der römische Clemens, spricht blos von dem Märtyrertod überhaupt, mit welchem die beiden Apostel das große Tagewerk ihrer Arbeit beendigt haben. In seinem ersten Briefe an die Corinthier (Kap. 3. f.) erinnert er, um diese auf's Neue in Parteien getrennte Gemeinde zur Ordnung und Einheit zu ermahnen, an das große Unheil, das durch Neid und Mißgunst gestiftet werde. Nachdem er zum Beweise für diese Wahrheit einige alttestamentliche Beispiele angeführt hat, fährt er

könnte man nur dieß einwenden, daß nach einem andern Fragment aus derselben Schrift des Hegesippus bei Eusebius H. E. 3, 32. die Kirche bis auf die Zeit der ersten Gnostiker eine reine und unverletzte Jungfrau geblieben sey, und erst nachdem der heilige Chor der Apostel abgetreten war, die ἄθεος πλάνη ihren Anfang genommen habe. Aber es ist nicht zu übersehen, daß die Kirche auch schon damals so nur blieb ἐν ἀδήλῳ πυ σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καὶ τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρόντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τῦ σωτηρίυ κηρύγματος. Schon damals also ὑπῆρχόν τινες, wie auch in den Homilien Petrus in dem Briefe an Jakobus Kap. 2. von solchen τινες spricht, ἔτι μυ περιόντος ἐπεχείρησάν τινες u. s. w. Wenn Hegesippus diesen τινες noch keine weitere Bedeutung gibt, so geschieht es ja nur deswegen, weil ihm die unmittelbare Gegenwart der Apostel so übermächtig zu seyn schien, daß ein häretisches Element, wenn es auch schon vorhanden war, noch gar nicht aufkommen konnte. Bezeichnend sind für den ebonitischen Character des Papias und Hegesippus auch die von ihnen in Beziehung auf die Person Christi gebrauchten Ausdrücke αὐτὴ ἡ ἀλήθεια, ἡ ἔνθεος σοφία, welche auf den Propheten der Wahrheit in den Homilien hinweisen. Die lebendige Stimme dieser Wahrheit glaubte Papias noch in den Traditionen zu vernehmen, die er sammelte.

so fort (Kap. 5.): Ἀλλ᾽ ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τὰς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. Διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἦλθον. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τὰς ἀγαθὰς Ἀποστόλους. Ὁ Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα, οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπένεγκεν πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Διὰ ζῆλον ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, ῥαβδευθείς, λιθασθείς, κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν, καὶ ματρυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπόγραμμος. Es muß hier sogar mit Recht bezweifelt werden, ob das μαρτυρεῖν des Petrus schon speciell vom Märtyrertode oder blos im weiteren Sinn von der Bezeugung der Wahrheit durch sein apostolisches Wirken zu verstehen ist. Sehen wir aber auch davon ab, es wird in jedem Falle dem Petrus hier noch so wenig ein Vorzug vor dem Paulus eingeräumt, daß der Erstere dem Letztern vielmehr nachsteht. Nicht nur wird das duldungsvolle Wirken des Paulus mit bestimmteren Zügen bezeichnet, sondern ausdrücklich auch das von ihm hervorgehoben, daß er sowohl im Occident als im Orient ein Herold des Glaubens gewesen sey und als Lehrer der ganzen Welt an das Ziel seines Laufes gekommen sey. Auch davon wird hier noch kein Wort gesagt, daß die beiden Apostel zusammen den Märtyrertod gelitten haben, man muß vielmehr auf das Gegentheil schließen, da nur von Paulus, nicht ebenso auch von Petrus gesagt wird, daß er sowohl im Occident als im Orient gewirkt habe. Beide werden ja nur als Märtyrer im weitern Sinn zusammengestellt, aber auch wieder dadurch unterschieden, daß Paulus, als ἐλθὼν ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, das größte Muster standhafter Duldung genannt wird. Daß selbst später, als der Märtyrertod des Petrus eine schon ganz ausgemachte Sache war, wenigstens auch darüber Widerspruch stattfand, ob beide um dieselbe Zeit den Märtyrertod gelitten haben, sehen wir aus den Verhandlungen einer unter dem Bischof Gelasius I. gehaltenen römischen Synode, in welchen in Beziehung auf Petrus gesagt wird: **cui data est etiam societas S. Pauli, qui**

non diverso, sicut haeretici garriunt, sed uno tempore, uno eodemque die, gloriosa morte cum Petro in urbe Roma cum Nerone agonizans coronatus est *. Es ist hier zwar nur von einer Verschiedenheit des Zeitpunkts die Rede, da aber, sobald beide nicht den gemeinsamen Märtyrertod wie an demselben Orte so auch zu derselben Zeit gestorben sind, die ganze Gestalt der Sache sich ändert, so ist wohl aus dem den Häretikern schuldgegebenen garrire auch auf eine weitere, auf alter Ueberlieferung beruhende Differenz zu schließen. Dasselbe Interesse aber, in welchem man die beiden Apostel in das Verhältniß zu einander setzte, in welchem wir sie in der Stelle des römischen Clemens neben einander stehen sehen, nahm in der weiter sich fortbildenden Sage immer mehr die Wendung, daß beide so viel möglich alles getheilt haben sollten. Sie erleiden nicht blos zu derselben Zeit und an demselben Ort, in Rom, den gemeinsamen Märtyrertod, sondern es ist auch kein zufälliges Zusammentreffen, das sie hier vereinigt, von derselben Station ihres gemeinsamen Wirkens aus haben sie, wie in der Absicht des gemeinsamen Märtyrertodes, mit einander die Reise nach Rom angetreten. Dieses Moment ist schon in dem Zeugniß des korinthischen Bischofs Dionysius, welcher bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte, besonders hervorgehoben. Eusebius führt ihn als Zeugen des gemeinschaftlichen römischen Märtyrerthums der beiden Apostel mit den Worten an (2, 25.): *ὡς δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν ἄμφω καιρὸν ἐμαρτύρησαν, Κορινθίων ἐπίσκοπος Διονύσιος ἐγγράφως Ῥωμαίοις ὁμιλῶν ὧδε πως παρίστησιν· ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Nicht blos den gemeinsamen Märtyrertod haben die beiden Apostel in Rom erlitten, sie sind auch die gemeinsamen Stifter nicht blos der römischen, sondern auch der corinthischen Gemeinde. Seitdem ist es stehende Tradition, daß die römische Kirche, wie Irenäus in der bekannten Stelle ** sagt, die maxima et antiquissima et omnibus cognita, a gloriosissimis duobus Apostolis, Petro et Paulo, Romae fundata et constituta ecclesia sey. Brüderlich stehen nun beide Apostel neben einander, im Tode wie

* Vgl. Valesius zu Eusebius H. E. 2, 25.
** Contra haer. 3, 3.

im Leben vereint, beide theilen denselben Ruhm mit einander. Aber dieses nach beiden Seiten hin abwägende Gleichgewicht schlug nur zu bald in das Uebergewicht des Einen über den Andern um. Es ist ja nicht blos die einfache geschichtliche Wahrheit, welche beide so brüderlich zusammenstellt, die Sage läßt ein Rivalitäts-Interesse zwischen beiden spielen und Paulus, der in der ersten Form der Sage so feindlich Behandelte, muß nun wenigstens dem die Oberhand über ihn gewinnenden Petrus überall nachstehen. Wenn auch beide Apostel, wie Tertullian sagt*, in der deßhalb gepriesenen felix ecclesia totam doctrinam cum sanguine suo profuderunt, so ist es doch nur Petrus, welcher passioni dominicae adaequatur, während Paulus Johannis (des Täufers) exitu coronatur, was sodann schon bei Origenes** dahin gesteigert ist, daß der nach der Verkündigung des Evangeliums in Pontus, Galatien und Bithynien, Kappadocien und Asien zuletzt auch nach Rom gekommene Petrus ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν, wozu Rufin in seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius den Commentar gibt: crucifixus est deorsum, capite demerso, quod ipse ita fieri deprecatus est, ne exaequari Domino videretur, obgleich noch Tertullian an dem adaequari passioni dominicae keinen Anstoß genommen hat. Auch ihre Gräber sollten nicht an demselben Orte seyn. Von den Märtyrer-Gräbern der beiden Apostel sprach zuerst, wie Eusebius behauptet, der unter dem römischen Bischof Zephyrinus lebende Presbyter Cajus. In seiner Schrift gegen den Montanisten Proclus soll er auch der Orte erwähnt haben, ἔνθα τῶν εἰρημένων ἀποσόλων τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατέθειται, mit den Worten: Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν Ἀποσόλων ἔχω δεῖξαι. Ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠσίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν, und Eusebius behauptet zum Beweise der Glaubwürdigkeit der den Petrus und Paulus betreffenden Tradition, daß die Orte, wo die beiden Apostel begraben seyn sollen, bis auf seine Zeit allgemein bekannt seyen, und mit diesem Namen benannt werden***. Cajus bezeichnet zwar die

* De praescr. haer. c. 36. Vgl. Adv. Marc. 4, 5.: Petrus passioni dominicae adaequatur.

** In der Stelle bei Eusebius H. E. 3, 1. Vgl. Dem. ev. 3, 7. H. E. 2, 25.

*** Πισοῦται τὴν ἱσορίαν ἡ Πέτρου καὶ Παύλου εἰς δεῦρο κρατήσασα ἐπὶ τῶν αὐτόθι κοιμητηρίων πρόσρησις. H. E. 2, 25.

τρόπαια der Apostel nicht namentlich, es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß schon damals die Sage dem Apostel Petrus den ausgezeichneteren Ort am Vatican, dem Paulus dagegen den außerhalb der Stadt auf dem nach Ostia führenden Wege angewiesen hatte. Noch größer ist die Unterordnung des Paulus unter den Petrus in der Erzählung des Lactantius: quumque jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit, et editis quibusdam miraculis, quae virtute ipsius Dei, data sibi ab eo potestate faciebat, convertit multos ad justitiam, Deoque templum fidele ac stabile collocavit. Qua re ad Neronem delata, quum animadverteret, non modo Romae, sed ubique quotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum et ad religionem novam, damnata vetustate, transire, ut erat execrabilis ac nocens tyrannus — Petrum cruci affixit et Paulum interfecit *. Hier ist Paulus nur beiläufig erwähnt, die Sage hält sich nur an Petrus, er allein ist der erste und eigentliche Gründer der römischen Gemeinde. Da ohne Zweifel bei seinen so allgemeines Aufsehen erregenden Wunderwerken auch wieder der Magier Simon im Spiele ist, so blickt aus dieser Erzählung schon jene Form der Sage hervor, die sie in ihrer vollends ganz legendenartigen Gestaltung in den apocryphischen Acta SS. Apostolorum Pauli et Petri erhalten hat **. Nach diesen Acta war, als Paulus nach Rom kam, Petrus mit dem Magier Simon schon daselbst. Durch die Predigt der beiden Apostel wurde der größte Theil des Volkes bekehrt (Petrus bekehrte sogar Nero's Gemahlin Livia und Agrippina, die Gattin des Präfects Agrippa, Paulus viele Soldaten und Hofdiener), aber auch der aus Neid ihnen entgegenwirkende Magier fand durch seine magischen Künste Anhang, obgleich Petrus durch die Wunder, die er verrichtete, durch Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen, Todtenerweckungen seine Magie widerlegte. Vor dem Kaiser Nero selbst wurde der Streit der beiden Apostel mit dem Magier verhandelt, welcher damit endete, daß zwar der Magier, als er fliegend zum Himmel sich erheben wollte, auf das Gebet des Apostels Petrus todt zur Erde niederstürzte und in vier Stücke getheilt in einen aus vier Kieselsteinen bestehenden Stein verwandelt wurde, aber auch die beiden Apostel auf Nero's Befehl als Märtyrer sterben mußten. Paulus wurde außerhalb der Stadt enthaup-

* De mort. persecut. c. 2.

** Zum erstenmal herausgegeben von Thilo in den beiden Hallischen Osterprogrammen vom J. 1837 u. 1838.

tet, Petrus gekreuzigt und zwar an einem auf seine Bitte umgewendeten Kreuze (denn wie der vom Himmel auf die Erde gekommene Herr am aufrecht stehenden Kreuze erhöht worden sey, so müsse bei ihm, der von der Erde zum Himmel gerufen werde, sein Kreuz sein Haupt gegen die Erde und seine Füße zum Himmel kehren). Merkwürdig ist besonders das Verhältniß des Paulus zu Petrus, wie es aus der Erklärung, die Petrus selbst vor Nero hierüber gibt, zu ersehen ist*: „Alles was Paulus gesagt hat, ist wahr. Längst habe ich von unsern Bischöfen, die in der ganzen Welt sind, viele Briefe darüber erhalten, was von Paulus gethan und gesprochen worden ist. Da er ein Verfolger des Gesetzes war**, rief ihn die Stimme Christi vom Himmel, und lehrte ihn die Wahrheit, weil er nicht aus Neid ein Feind unseres Glaubens war, sondern aus Unwissenheit. Denn es waren vor uns falsche Christi, wie auch Simon und falsche Apostel und Propheten, welche die heiligen Schriften angriffen und die Wahrheit aufzuheben suchten. Gegen diese mußte nun ein solcher Mann aufgestellt werden, der von Kindheit an zu gar nichts Anderem erzogen war, als die Geheimnisse des göttlichen Gesetzes zu erforschen, und die Wahrheit zu vertheidigen und die Falschheit zu verfolgen. Da nun seine Verfolgung nicht aus Neid geschah, sondern zur Vertheidigung des Gesetzes, so erschien ihm die Wahrheit selbst vom Himmel und sagte: ich bin Jesus, welchen Du verfolgst, höre auf mich zu verfolgen, weil ich die Wahrheit bin, für die man dich gegen die Feinde der Wahrheit soll streiten sehen.“ In dieser Form hat die mythische Tradition ihre conciliatorische Tendenz so vollständig als möglich durchgeführt. Es sind nicht nur alle Elemente der Sage aufgenommen, sondern auch die beiden Apostel einander so nahe gebracht, als unter Voraussetzung des Primats des Petrus geschehen konnte. Petrus ist in Rom mit dem Magier zusammen, aber die Scene ist jetzt in die Regierung Nero's verlegt, damit auch der Apostel Pau-

* Bei Thilo Part. II. S. 11.

** *Διώκτου γὰρ αὐτοῦ ὄντος τοῦ νόμου, φωνὴ αὐτὸν τοῦ Χριστοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐκάλεσε.* Wurde Paulus als Verfolger des Gesetzes bekehrt, so wird demnach hier seine Bekehrung zum Christenthum als Bekehrung von seiner Feindschaft gegen das Gesetz dargestellt. Gesetz und Wahrheit oder Christenthum sind ja hier identisch. Von diesem Standpunkt aus, dem ursprünglich ebionitischen, mußte die Verfolgung des Apostels gegen das Christenthum mit seinem christlichen Antinomismus zusammenfallen. Von seinem Antinomismus mußte er daher bekehrt seyn, wenn er als Apostel gelten sollte.

lus seine Rolle dabei übernehmen kann. Es ist jetzt so wenig noch eine Spur seiner ebionitischen Identificirung mit dem Magier vorhanden, daß er nun sogar gerade für den Zweck der Bekämpfung des Magiers von Christus bekehrt worden seyn soll. So sehr er nun aber neben Petrus als Apostel und Bruder anerkannt ist, so sehr muß er sich ihm unterordnen. Nur durch ihn ist er legitimirt. Als die beiden Apostel zum letzten Hauptact der Besiegung des Magiers sich anschicken, lassen die Acta den Paulus selbst zu Petrus sagen: „Mir kommt es zu, auf den Knieen zu Gott zu flehen, dir aber das zu Nichte zu machen, was du den Magier thun siehst, weil du zuerst von dem Herrn erwählt worden bist.“ Der eigentliche Wunderthäter und Ueberwinder des Magiers ist Petrus *.

Ueberblickt man die Sage in ihren verschiedenen Formen und Modificationen, so kann man schon in dem Gange, welchen sie genommen hat, es nicht verkennen, welches Interesse sie für Petrus an den Tag legt. Auf das Factische, das ihr zu Grunde liegt, hat unstreitig Paulus den nächsten und unzweideutigsten Anspruch zu machen, und doch ist es Petrus, welcher zuletzt alles allein an sich ziehen will und dem Paulus kaum noch einen Antheil an der Gründung der römischen Gemeinde läßt. Schon dieses sichtbare Interesse muß die Sage verdächtig machen, aber sie stößt auch an gewisse historische Thatsachen auf eine Weise an, die sich nur aus demselben Interesse erklären läßt. Die Apostelgeschichte, welche gerade in dem Bericht der Reise des Apostels nach Rom am meisten einen urkundlichen Character an sich trägt, weiß nichts von einem Zusammentreffen des Paulus mit Petrus in Rom, und es ist insofern durch die Apostelgeschichte selbst begründet, wenn man, wie

* Die Form, in welcher diese Acta auf uns gekommen sind, kann nicht sehr alt seyn, die traditionellen Elemente aber, die sie enthalten, sind weit älter. Weiß doch schon Origenes nicht blos von der Kreuzigung κατὰ κεφαλῆς, sondern auch von der gleichfalls in diesen Acta erzählten Erscheinung Christi, welche Petrus vor seinem Märtyrertode gehabt haben soll, als Christus zu ihm sagte: er werde noch einmal gekreuzigt, wofür sich Origenes auf Πράξεις Παύλȣ beruft. In Joh. T. XX. c. 12. vgl. De princ. 1, 2. Fortasse haec acta, bemerkt Thilo a. a. O. Part. II. S. 24 fuerunt Petri et Pauli, sicut probabile est, Praedicationes Petri et Pauli fuisse unum idemque scriptum, quod modo sub alterutrius, modo sub utriusque nomine allegatur. Ich bedaure, daß ich die von Thilo am Schlusse seiner Programme angekündigte kritische Untersuchung über diese Acta nicht benützen konnte.

gewöhnlich geschieht, das Zusammenseyn der beiden Apostel in Rom erst nach dem Zeitpunkt, mit welchem die Apostelgeschichte endigt, stattfinden läßt. Sind die beiden Apostel wirklich, wie der corinthische Bischof Dionysius wissen will, von Korinth aus gemeinsam nach Italien und Rom gereist, so kann dieß nur eine andere Reise als die in den letzten Kapiteln der Apostelgeschichte beschriebene gewesen seyn, da sich weder in der Apostelgeschichte, noch in den angeblich während der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen des Apostels die geringste Spur davon findet, er sey auf jener Reise, die ohnedieß nicht über Corinth gieng, und während seines damaligen Aufenthalts in Rom in der Gesellschaft des Apostels Petrus gewesen. Dann muß er aber auch aus seiner damaligen Gefangenschaft frei geworden und erst nachher zugleich mit Petrus in eine zweite gekommen seyn. Worauf kann man nun die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme gründen? Da das Zeugniß des Eusebius, wie schon bemerkt worden ist, selbst nur auf einer aus dem zweiten Briefe an Timotheus gezogenen Folgerung beruht, so kann es nur eben dieser Brief selbst seyn, welcher zum Beweis jener Annahme dienen soll. Die Aechtheit der Pastoralbriefe ist aber längst mit so starken Gründen bezweifelt und das Recht des Zweifels so anerkannt, daß auf eine in jedem Fall so unsichere Voraussetzung nichts Sicheres gebaut werden kann. Um so größeres Gewicht wäre auf die obige Stelle des römischen Clemens zu legen. Unter dem τέρμα τῆς δύσεως, der Grenze des Occidents, zu welcher Paulus gekommen seyn soll, könne, behauptet auch Neander sehr entschieden, wenigstens Rom nicht gemeint seyn, am natürlichsten sey Spanien zu verstehen. Müssen wir nun aus diesem Berichte des Clemens folgern, daß Paulus seinen Entschluß, nach Spanien zu reisen, ausgeführt habe, oder daß er wenigstens doch über Italien hinaus gekommen sey, so sehen wir auch genöthigt, anzunehmen, daß er aus seiner römischen Gefangenschaft befreit worden sey*. Ich habe schon wiederholt gezeigt, wie unbegründet der aus dieser Stelle gezogene Schluß ist, und muß trotz aller Protestationen Neanders darauf beharren, daß der vielbesprochene Ausdruck τέρμα τῆς δύσεως ganz gut eine andere Erklärung, als man ihm gewöhnlich gibt, verträgt. Die Frage ist, wie auch Schenkel richtig anerkennt, ob Clemens von einem τέρμα τῆς δύσεως im objectiven Sinn, welches für alle Welt dieses τέρμα war, oder im subjectiven Sinn spricht, sofern es dieses τέρμα

* Gesch. der Pfl. 3. A. S. 455.

nur für Paulus war. „Für alle Welt wäre wohl nur der äußerste Westen das τέρμα τῆς δύσεως gewesen, für Paulus mußte er derjenige Ort seyn, der seinem weitern Vordringen nach Westen die letzte Schranke setzte. War nun in Rom seinem apostolischen Wirken dieses Ziel gesteckt, warum sollte nicht Rom mit Bezug auf den Apostel τέρμα, warum nicht, da es im Abendlande liegt, zur näheren Ortsbezeichnung das τέρμα τῆς δύσεως heißen *? Er kam εἰς τὸ τέρμα τῆς δύσεως, würde demnach, wie ich diese Worte schon früher genommen habe, ganz einfach heißen: er kam zu seinem ihm im Occident gesteckten Ziel, welches (auch diesen Sinn kann man dem Zusammenhang nach sehr natürlich noch mit den Worten verbinden), als im Occident gelegen, auch das natürliche Ziel seines occidere war. Da gegen diese Erklärung keine weiteren Einwendungen vorgebracht worden sind, so verweise ich auf meine früheren Bemerkungen **.

Sind der Annahme einer zweiten Gefangenschaft diese beiden Stützpunkte entzogen, so fällt sie in sich selbst zusammen, es kann ihr aber auch noch ein positiver Grund entgegengestellt werden, die Unwahrscheinlichkeit, daß der Apostel unter Verhältnissen, wie sie damals stattgefunden haben müssen, aus seiner ersten Gefangenschaft frei geworden ist, um in eine zweite zu kommen. Setzen wir nach der wahrscheinlichsten Berechnung die Ankunft des Apostels Paulus in Rom in den Frühling des Jahrs 62, nehmen wir dazu die zweijährige Dauer seiner Gefangenschaft, von welcher die Apostelgeschichte spricht, was ist natürlicher als die Annahme, der Apostel sey als ein Opfer der im Jahr 64 ausgebrochenen, von Tacitus (Annal. 15, 44.) beschriebenen neronischen Christenverfolgung gefallen? Wie unwahrscheinlich ist die Vermuthung, er sey gerade in jenem für die Christen so verhängnißvollen Zeitpunkt aus einer schon zwei Jahre dauernden Gefangenschaft endlich befreit worden, und wie läßt sich denken, daß sich kurze Zeit nachher dieselbe Scene unter beinahe gleichen Umständen wiederholte? Bei der Annahme dieser Katastrophe des Lebens des Apostels sollte man um so mehr stehen bleiben ***, je willkürlicher die Combinationen

* Schenkel, Theol. Stud. u. Krit. 1841. S. 71. Die zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus.

** Man vergl. Tüb. Zeitschrift für Theol. 1831. 4. H. die Christuspartei u. s. w. S. 149. f. die sog. Pastoralbriefe S. 63. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1838. 3. H. über den Ursprung des Episc. S. 46.

*** Auch hierin stimmt mir Schenkel a. a. O. S. 68 bei. Als Augenzeuge

sind, in welche man sich sogleich verliert, sobald man die, wie man meint, auf eine zweite Gefangenschaft sich beziehenden Data auch nur in einen nothdürftigen Zusammenhang bringen will *.

Je unwahrscheinlicher eine zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus ist, desto problematischer wird schon aus diesem Grunde das römische Märtyrerthum des Apostels Petrus. Es wird ihm dadurch sein Zusammenhang mit der Geschichte abgeschnitten. Zusammen sollen ja die beiden Apostel in Rom gewesen und gestorben seyn, zusammen können sie aber daselbst nicht gewesen, wenn wir ihre gemeinsame Anwesenheit nicht erst nach der durch die Apostelgeschichte gesetzten Grenze stattfinden lassen. Ueber diese Grenze hinauszugehen, gestatten uns die den Apostel Paulus betreffenden Nachrichten nicht, welche Wahrscheinlichkeit hat aber das römische Märtyrerthum des Apostels Petrus selbst, wenn wir es nach dem geschichtlichen Werthe seiner Zeugnisse betrachten? Das älteste und zuverläßigste, das wir in dem in Rom selbst geschriebenen Briefe des römischen Clemens haben, sagt aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nichts von einem Märtyrertode des Apostels **, erst das des corinthischen Dionysius spricht hievon bestimmt, welche geringe Vorstellung müssen wir aber von der historischen Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses haben, wenn wir uns auch nur an das Eine halten, daß es in klarem Widerspruch mit den Briefen des Apostels an die Corinthier nicht blos den Paulus, sondern neben ihm auch den Petrus zum Gründer dieser Gemeinde macht? Schon hieraus ist zu schließen, daß Petrus, so wenig er die corinthische Gemeinde gegründet hat, eben so wenig nach Corinth gekommen ist, es kann nur die petrinische Partei in Corinth gewesen seyn, die sich das Verdienst anmaaßen wollte, die corinthische Gemeinde gegründet zu haben, und so auch die Behauptung veranlaßte, Petrus selbst sey in Corinth gewesen. Man wollte dem Zeugnisse des corinthischen Dionysius dem des römischen Cajus gegenüber deßwegen beson-

der Begebenheit, von dem Schauplatze der verübten Schrecknisse aus und noch selbst von Gefahren und Tod umringt, meint Schenkel, habe der römische Clemens seinen ersten Brief an die Corinthier geschrieben. Diese Vermuthung scheint mir an gar zu zarten Fäden zu hängen.

* Man vergl. z. B., welche Combinationen (die übrigens nicht zu den schlechtesten dieser Art gehören) der Verfasser der Abhandlung in der theol. Quartalschr. über den Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom. 1820. S. 623 f. vergl. 1830. S. 636. f. macht.

** Neander a. a. O. S. 454. will selbst nicht einmal das von Paulus gesagte *μαρτυρεῖν ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* vom Märtyrertode verstehen.

dere Wichtigkeit beilegen, weil er nicht nur ein halbes Jahrhundert früher lebte, sondern auch ohne ein solches Interesse, wie es vielleicht Cajus hätte haben können, den Glanz der römischen Kirche durch ein solches Factum zu erhöhen, offen bezeuge, nicht in seiner Gemeinde, sondern in Rom seyen die beiden großen Apostel gestorben *. Dionysius lebte zwar ein halbes Jahrhundert vor Cajus, aber auch er ist schon durch den Zeitraum eines Jahrhunderts von der Begebenheit getrennt, deren Zeuge er seyn soll. Auch er bezeugt daher zunächst nur die zu seiner Zeit vorhandene Sage von der gemeinsamen Reise der beiden Apostel von Corinth nach Rom und ihrem daselbst erfolgten Märtyrertode, und wir wissen noch keineswegs, ob diese Sage blos Sage ist, oder Bericht eines wirklichen historischen Factums. Dasselbe Interesse, das der römische Cajus für seine Kirche haben mußte, ist bei Dionysius allerdings nicht vorauszusetzen, aber die Frage ist ja nicht, ob der eine oder andere in irgend einem besondern Interesse der Urheber und Erfinder der Sage gewesen sey, sondern nur, ob nicht von ihnen eine schon damals vorhandene unhistorische Sage als eine ächt historische geglaubt und nacherzählt werden konnte. Diese Möglichkeit läßt sich gewiß nicht bestreiten, und wenn die Bereitwilligkeit, mit welcher man solche Sagen glaubt, auch ein gewisses Interesse für sie voraussetzen zu müssen scheint, wie leicht läßt sich ein solches auch bei dem corinthischen Dionysius denken? Im Allgemeinen glaubte man überhaupt die die Apostel verherrlichenden Sagen gern, am gernsten freilich in dem Falle, wenn sie zugleich zur Verherrlichung der Kirche dienten, welcher man selbst angehörte oder vorstund. War aber dieß nicht auch hier der Fall? War es denn nicht auch für die corinthische Gemeinde höchst ehrenvoll, wenn die beiden großen Apostel vor dem glorreichsten Moment ihres Lebens noch in Corinth zusammen waren, hier, wie aus höherer Fügung, oder nach gemeinsamer Verabredung sich eingefunden hatten, um von hier aus die Reise zu dem ihr ganzes Leben verherrlichenden Märtyrertod in der Welthauptstadt anzutreten? Und blickt nicht eben dieses Interesse, die Stadt Corinth mit der Stadt Rom in gleiche Linie zu setzen, um das von den beiden Aposteln ausgehende Licht der Verherrlichung auf beide Städte fallen zu lassen, deutlich genug aus dem Schreiben des corinthischen Bischofs hervor? So habt

* Vergl. Olshausen in der Einl. zum Comm. über den Brief an die Römer S. 39. f.

auch ihr, schreibt derselbe an die römischen Christen, durch eure Ermahnung (das Schreiben des römischen Bischofs Soter an die Corinthier, welches Dionysius in dem seinigen beantwortet *), die von Petrus und Paulus geschehene Pflanzung in Verbindung gebracht (τὴν ἀπὸ Πέτρȣ καὶ Παύλȣ φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε, d. h. ihr habt die Verbindung erneuert, in welcher die beiden von denselben Aposteln gestifteten Gemeinden, die corinthische und die römische, zu einander stehen), denn nachdem beide Apostel uns für unser Corinth gepflanzt (εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, unsere corinthische Gemeinde gestiftet) hatten, begaben sie sich gleicher Weise auch nach Italien zusammen lehrend, und starben daselbst den Märtyrertod zu derselben Zeit. Wie läßt sich hier ein specielles, die Thatsachen der Geschichte umgestaltendes Interesse verkennen, wenn hier aller Geschichte zuwider Petrus auf gleiche Weise wie Paulus zum Stifter der corinthischen Gemeinde gemacht wird? „Es konnte vielleicht," gibt auch Neander zu **, „diese ganze Erzählung theils aus dem Mißverstande der Beziehungen auf den Apostel Petrus in dem ersten Corintherbriefe, theils aus dem Bestreben, den Ursprung jener ecclesia apostolica von den beiden angesehensten Aposteln abzuleiten, hervorgegangen seyn. Dasselbe gilt auch von der römischen Gemeinde." Welchen historischen Werth hat aber zuletzt noch ein solches Zeugniß, wenn alles auf eine bloße Möglichkeit hinausläuft? Es ist also blos möglich, daß Petrus in Rom war, und eben so gut möglich, daß er nicht daselbst war, und die Sage, daß er daselbst gewesen, nur aus irgend einem besondern Interesse entstanden ist, und wenn nun ein solches Interesse schon aus der Sage selbst, wie sie vor uns liegt, nicht undeutlich hervorleuchtet, so sehen wir schon hier die Möglichkeit in die Wahrscheinlichkeit übergehen. Bei dem dritten, in der Reihe unserer Zeugnisse, dem des römischen Cajus, gibt man voraus die Möglichkeit eines besondern Interesses zu, um so mehr aber soll erwogen werden, daß er in Rom selbst schrieb, daß er die Localitäten am Vatican und an der Straße nach Ostia genau angibt, daß undenkbar sey, es könne in dieser Angabe ein Irrthum seyn, weil Tausende ihn sofort hätten widerlegen müssen. Von den τρόπαια der beiden Apostel in Rom spricht allerdings Cajus mit genauer Bezeichnung der Localitäten, was kann

* Vergl. Eusebius H. E. 4, 22.

** A. a. O. S. 518.

aber das Zeugniß eines Schriftstellers beweisen, welcher von dem Factum des Todes, das die Gräber bezeugen sollen, schon durch einen Zeitraum von beinahe anderthalb Jahrhunderten getrennt ist? Sein Zeugniß sagt uns nur, daß schon damals, als er schrieb, das, was er über die beiden Apostel berichtet, in Rom erzählt und geglaubt wurde. Insofern ist es allerdings undenkbar, daß in dieser Angabe ein Irrthum seyn kann, und Tausende hätten ihn sogleich widerlegen müssen, wenn er etwas als römische Tradition ausgegeben hätte, wovon Niemand in Rom etwas wußte. Man verwechsle nur nicht Factum und Sage. So wenig über die Wirklichkeit der Sage ein Zweifel seyn kann, so wenig folgt daraus für ihren historischen Grund. Denn nicht jeder, der eine falsche oder historisch grundlose Sage erzählt, ist sofort auch ein Betrüger, welcher augenblicklich des offenbaren Betrugs überführt werden kann, sondern er glaubt nur, was eben der Begriff der Sage ist, was mit ihm so viele andere glauben, die sich entweder gar nicht den Gedanken kommen lassen, daß es sich mit dem, was sie als factische Wahrheit glauben, auch anders verhalten könne, oder sich doch nicht in der Lage sehen, einem solchen Gedanken nachzugehen und der Sache auf den Grund zu kommen. Factum und Sage sind so oft schon durch eine weite, nicht mehr auszufüllende Kluft von einander getrennt. An sich ist also keineswegs undenkbar, daß die Sage vom Tode des Paulus, wie sie Cajus voraussetzt, eine irrige ist, da, wenn man einmal die Möglichkeit solcher Sagen zugestehen muß, eine Zeit von 130—150 Jahren zur Entstehung einer solchen Sage lang genug ist. Daß man zur Zeit des Cajus auch schon die Gräber der beiden Apostel in Rom zeigte, ist, wenn das Zeugniß des Cajus so zu verstehen ist, ein neues bemerkenswerthes Moment, aber wir sehen hierin nur den natürlichen Trieb der Sage, sich fortzubilden, sich so viel möglich zu individualisiren und zu localisiren. Glaubte man einmal, daß die beiden Apostel in Rom gestorben seyen, so mußten sie doch auch in Rom begraben seyn, und wenn sie in Rom begraben waren, so mußte man doch auch irgend eine Kunde von dem Orte haben, wo sie begraben lagen. Wie leicht konnte so die allgemeine Wahrscheinlichkeit der Sache zu einer speciellen Vermuthung, und die Vermuthung zur Gewißheit werden. Man darf auch hier nicht sogleich an einen recht absichtlichen und bösartigen Betrug denken, eben so wenig aber ist die Absichtlichkeit zu übersehen, welche darin liegt, daß auch die Sage von

dem Orte der Gräber der beiden Apostel dieselbe Rivalität durchblicken läßt, die sich sonst in so manchen Zügen zeigt. Je sichtbarer ein solches Interesse ist, desto natürlicher erklärt sich hieraus die Entstehung einer solchen Sage.

Auch der Inhalt der Sache selbst kann ihre historische Glaubwürdigkeit nicht erhöhen. Daß die spätere Ueberlieferung vom Kreuzestode des Petrus, welcher zufolge er aus Demuth Bedenken getragen, in der Form des Todes dem Heiland ganz gleich zu kommen, und deßhalb gebeten habe, daß man ihn mit herabgesenktem Haupte und in die Höhe gerichteten Füßen kreuzigen möge, ein Zug sey, welcher mehr das Gepräge späterer krankhafter Frömmigkeit als der einfachen apostolischen Demuth an sich trage, wird selbst von Neander anerkannt *. Wie theuer wäre also die Anwesenheit des Apostels in Rom, die ja ohnedieß für den Protestanten eine rein historische Frage ist, und für ihn nicht das geringste anderweitige Moment haben kann, erkauft, wenn sie nur um solchen Preis, mit Aufopferung des ächt apostolischen Characters, einer von jedem eitlen Gepränge freien Demuth zu gewinnen wäre? Bleiben wir aber auch blos bei dem Tertullianischen adaequari passioni dominicae, welche Wahrscheinlichkeit kann auch dieß unter den Umständen haben, unter welchen die beiden Apostel gestorben seyn sollen **? Wurden beide Apostel das gleiche Opfer einer römischen Christenverfolgung, so wird wohl auch in Hinsicht der Art und Weise ihrer Hinrichtung kein Unterschied unter ihnen gemacht worden seyn, am wenigsten ein solcher, welcher dem sonst in den Sagen über sie bemerkbaren Rivalitäts-Interesse so genau entspricht. Und wie läßt sich denken, daß Petrus an dem Orte begraben worden sey, welchen die Sage ihm zu seinem Begräbniß angewiesen hat? Allerdings war der Vatican mit seiner Umgebung der Schauplatz der neronischen Christenverfolgung. Gesetzt aber auch, auch Petrus sey als Opfer dieser Verfolgung gefallen, wer kann glauben, daß er und die übrigen mit allem öffentlichen Hohn hingerichteten christlichen Märtyrer mitten im römischen Circus und in den Gärten Nero's ihr Grab gefunden haben ***?

* A. a. O. S. 473.

** Glauben wir dem Tertullian sein Petrus passioni dominicae adaequatur, so müssen wir ihm mit demselben Grunde der Wahrheit auch das von ihm in derselben Stelle bezeugte römische Oelmärtyrerthum des Apostels Johannes glauben.

*** Der Circus Nero's war am Fuße des Vaticans, Tacitus Annal. 14, 14.

Will man nun nach allem diesem, nachdem allen einzelnen Argumenten ihre Beweiskraft genommen, und nicht nur die Unwahrscheinlichkeit der Sache selbst, sondern auch die Wahrscheinlichkeit der Entstehung einer bloßen Sage klar genug vor Augen gelegt ist, die Wahrheit der Sache noch mit dem allgemeinen Argumente retten, daß, wenn auch die Beweiskraft der einzelnen Argumente für sich genommen, noch so manches zu wünschen übrig lasse, es doch immer unbegreiflich bleiben müsse, wie eine Sage, deren Wahrheit von so vielen Seiten bezeugt werde, ohne allen historischen Grund seyn sollte, daß doch immer das hohe Alter einer Ueberlieferung, deren Spuren auf die Grenzen der apostolischen Zeit zurückgehen, als ein nicht unbedeutendes Gewicht der Annahme einer bloßen Sage entgegenstehe u. s. w.*, so darf man sich nur über das dabei zu Grunde liegende historische Verfahren näher verständigen, um sogleich einzusehen, welchen schlechten Dienst man mit demselben der Wahrheit der Geschichte erweist. Was kann denn von der Wahrheit eines geschichtlichen Factums im Allgemeinen noch wahr bleiben, wenn von allen seinen einzelnen Theilen gezeigt ist, daß sie auf keinem geschichtlichen Grunde beruhen? Das Allgemeine kann ja nur in einer besondern Form seine geschichtliche Realität und Existenz haben. Wie kann also etwas geschichtlich wahr seyn, wenn ihm im

in derselben Gegend waren die Gärten Nero's. Ebendaselbst sollte Petrus begraben seyn, wo ihm später eine Kirche erbaut wurde. Vergl. **Roma antica di F. Nardini Ed. IV. di A. Nibby T. IV. Rom. 1819.** S. 358, wo selbst der italienische Alterthumsforscher die Bemerkung macht: **forse Nerone immanissimo in far strage di Christiani usò poi pietà in distruggere il suo circo per concedervi loro la sepoltura?** In der Beschreibung der Stadt Rom v. E. Platner, C. Bunsen u. s. w. **II. 1. 1832.** S. 52. wird jedoch über die oben angeführten Worte des Cajus: *Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια* u. s. w. bemerkt: „Genau betrachtet ist dieß nur ein Zeugniß, daß der Apostel in jener Verfolgung hier gelitten habe: die Stätte des Märtyrertodes ist das Siegeszeichen des Christen, auch wenn sie nicht seine Grabstätte geworden ist. Der Circus und die Neronischen Anlagen waren selbst ein Denkmal der Märtyrer, die in und um sie gelitten hatten." Es ist dieß um so wahrscheinlicher, da nach andern Nachrichten die angeblich zuerst in den Katakomben befindlichen Gebeine des Apostels erst als die Constantinische Basilika sein Grab in sich schloß, zwischen 260 und 330 dahin versetzt worden seyn sollen. Offenbar hat aber schon Eusebius die Worte des Cajus von den Gräbern der Apostel verstanden.

* So argumentirte schon S. Basnage in den **Exercit. hist. crit. de rebus eccles. Ultraj. 1692.** S. 558.; man vgl. auch Neander a. a. O. S. 521. u. A.

geschichtlichen Zusammenhang seine bestimmte Stelle und die bestimmte Form seiner geschichtlichen Existenz nicht nachgewiesen werden kann? Aber es handelt sich ja hier keineswegs blos darum, nur im Widerspruch mit einer Reihe geschichtlicher Zeugnisse die geschichtliche Wahrheit eines angeblichen Factums zu läugnen, es geht aus der Untersuchung der einzelnen Zeugnisse und des ganzen Zusammenhangs der Sache nur das als Resultat hervor, welche Wichtigkeit das Zeugniß des römischen Clemens hat, mit welchem guten Grunde dieser älteste und glaubwürdigste Zeuge nicht nur über den römischen Märtyrertod des Apostels Petrus, sondern auch über seinen Märtyrertod überhaupt, ja sogar über seine Anwesenheit in Rom und im Occident ein völliges Stillschweigen beobachtet. Dieses Zeugniß, sobald es nur nicht in einem falschen Interesse falsch verstanden und erklärt wird, ist ein vollkommen zureichender positiver Grund gegen die historische Wahrheit des angeblichen Factums.

Soweit war es nöthig, in den Zusammenhang der die beiden Apostel betreffenden Sagen einzugehen, um was dabei Factisches zu Grunde liegt, genauer beurtheilen zu können. Es ergibt sich aus der gegebenen Entwicklung, daß nur die Lebensgeschichte des Paulus die geschichtliche Grundlage und der Anknüpfungspunkt ist, von welchem aus das Gewebe der Sage nach verschiedenen Richtungen sich fortgesponnen hat. Alles, was dabei als wirklich Geschehenes vorauszusetzen ist, erweist sich als factisch nur für Paulus und nicht für Petrus. Was von Petrus erzählt wird, ist nur der traditionelle Reflex der zum Leben des Paulus gehörenden geschichtlichen Wirklichkeit. Die daran sich anknüpfende Sage aber hat den Gang genommen, daß Paulus zuerst alles dessen sich entäußern mußte, was den Inhalt seines Lebens ausmachte, um es auf Petrus übergehen zu lassen, sodann aber sein Eigenthum, auf welches ihm sein Recht nicht abgesprochen werden konnte, nur so wieder zurückerhielt, daß es selbst nur der Abglanz der höhern von Petrus ausstrahlenden Glorie seyn sollte. So hat die Sage mit den drei historischen Thatsachen, welche hier in Betracht kommen, dem Apostelamt unter den Heiden, der Anwesenheit in Rom, dem Märtyrertode daselbst nach ihrem Interesse frei geschaltet. Es lassen sich daher drei Entwicklungsmomente der verschieden sich gestaltenden Sage unterscheiden. Um den Paulus aus der Sphäre zu verdrängen, die er zuerst mit seiner apostolischen Thätigkeit unter den Heiden ausgefüllt hatte, wurde ihm

Petrus als der wahre Heidenapostel entgegengestellt, und er selbst mußte die Rolle eines falschen, eine heidnische Lehre verkündigenden Apostels übernehmen. Kaum hatte sich die geschichtliche Wahrheit wenigstens so weit geltend gemacht, daß Paulus sein geschichtliches Recht behauptete und die beiden Apostel in gleicher Würde einander zur Seite stunden, so mußte Paulus in allem, was man ihm als das Seinige nicht mehr nehmen konnte und wollte, in der Gründung der bedeutendsten Gemeinden, namentlich der corinthischen und der römischen, in der Ehre des in Rom erlittenen Märtyrertodes und des daselbst erhaltenen Begräbnisses, den Vorrang dem Petrus überlassen. Wer sieht nun aber nicht in allem diesem den Reflex der verschiedenen Gestaltungen des Verhältnisses, in welchem die beiden Hauptparteien im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter einander entgegenstunden? Daß die Judenchristen in dem Heidenapostel Paulus zuerst nur einen Gegner und Feind des Gesetzes und des auf der Fortdauer des Gesetzes beruhenden Judenchristenthums sahen, welchen sie selbst in den heidenchristlichen Gemeinden auf jede Weise zu bekämpfen suchten, kann nicht bezweifelt werden. Je größer aber die Fortschritte waren, welche das Christenthum durch die Bemühungen des Apostels Paulus und seiner Schüler unter den Heiden gemacht hatte, desto weniger konnte es an solchen fehlen, welche troß aller Einwirkungen der Judenchristen die Grundsäße des paulinischen Christenthums aufrecht erhielten. Hiedurch war ein Gegensaß entstanden, welcher in seiner schroffen Gestalt nicht fortbestehen konnte, wenn es zu einer Einheit der christlichen Kirche kommen sollte. Daß es dazu gekommen ist, ist geschichtliche Thatsache, eine falsche Vorstellung aber ist es, wenn man meint, es sey überall nur das paulinische Christenthum gewesen, das den Sieg über das ihm gegenüberstehende Judenchristenthum gewann. So sehr die beiden Parteien durch gegenseitige Annäherungen in einander verschmolzen, so übergreifend war doch dabei, wie manche Erscheinungen zeigen können, noch immer die Macht des Judaismus, und zu welchen Accommodationen die Pauliner, sey es freiwillig oder durch die Macht der Umstände gedrungen, sich verstunden, beweisen Schriften wie die Apostelgeschichte, und mehrere der nachapostolischen Briefe des Kanons. So stellt sich uns also in den die Schicksale der beiden Apostel betreffenden Sagen ein über ihr Lebensende hinausgehendes Bild nicht ihrer Persönlichkeit, sondern nur der an ihrer Person hängenden Parteien und der Geschichte derselben dar. So betrachtet

und in ihrem wahren Character aufgefaßt, haben diese Sagen bei allem Unhistorischen ihres Inhalts einen wahrhaft historischen Werth, als ein lebendiges Bild, in welchem sich jene Zeit mit den sie bewegenden Interessen und Bestrebungen abspiegelt, wobei aber freilich nur um so mehr in die Augen fällt, wie wesentlich anders die Geschichte wird, wenn man nicht nur, was bloße Sage ist, als Geschichte annimmt, sondern auch um den Zusammenhang der so wenig aufeinander passenden Sagen zu ergänzen, zu den ohnedieß unhistorischen Facta noch neue hinzusetzt, wie dieß bei der Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Apostels Paulus der Fall ist, von deren grundlosen Voraussetzung man sich endlich losmachen sollte, um sich den freien Blick in die so wichtigen Verhältnisse jener ältesten Zeit, der erst werdenden Kirche, nicht immer wieder trüben und irreleiten zu lassen.

Man hat dieser Auffassung der auf die beiden Apostel und besonders auf den Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom sich beziehenden Sagen den Vorwurf gemacht, daß sie ihre Entstehung blos mythisch erkläre. Die Entstehung reiner Mythen, ohne äußere Veranlassung und ohne geschichtlichen Grund sey wenigstens äußerst precär. Daß man nur, um Petrus zu ehren, ihn zu Paulus nach Rom hinzudichte, daß in diesem Falle die vorgeblich paulinische Partei nicht lebhafte Einsprache thue, daß nicht später, wenigstens nach dem Ersterben der Parteileidenschaften ein unparteiischer Historiker die petrinische Sage bezweifelt oder die paulinische nothwendige Gegenbehauptung von der Nichtanwesenheit des Petrus in Rom aufnehme, das Alles seyen Räthsel, welche diese Hypothese ungelöst lasse und deren Lösung doch erst über den fraglichen Streitpunkt beruhige. Dagegen meint Schenkel, welcher diese Einwendung macht *, die Entstehung der Sage von einer gemeinschaftlich durch die beiden Apostel gemachten römischen Reise und ebenso einem gemeinschaftlich von denselben erlittenen Märtyrertode sey historisch leicht erweisbar. Man habe sich nur an die bekannte Stelle des clementinischen Corintherbriefs und an den Umstand zu halten, daß Dionysius, der Berichterstatter, Bischof in Corinth gewesen sey. Er habe den Brief des Clemens vielfach benützt und aus der Erwähnung des Märtyrertodes der beiden Apostel in demselben geschlossen, beide seyen in Rom und in der neronischen Verfolgung umgekommen. Seine

* In der oben genannten Abhandlung über die zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus S. 79. f.

Nachricht von der gemeinschaftlichen Reise und dem gemeinschaftlichen Tode der beiden Apostel sey daher nur eine aus dem Briefe des Clemens fälschlich gezogene Combination. „Hatte aber Dionysius von Corinth die Stelle bei Clemens falsch combinirt, war auf diese Weise ein Zusammentreffen und Zusammensterben der beiden Apostel in Rom als beglaubigtes Factum angenommen, war es ferner ausgemacht, daß vor und im Laufe der ersten Gefangenschaft dasselbe historisch unmöglich war, kam dagegen hülfreich jene erste Befreiung (die man aus dem Schlusse der Apostelgeschichte geschlossen habe), jener Aufenthalt in Spanien der rathlosen Sage in den Lauf, was Wunder, daß sie den aus Spanien zurückkehrenden Paulus auf irgend eine Weise mit Petrus zusammenbringt, mit dem sie ihn nachher gemeinschaftlich in Rom muß sterben lassen? Daß ein Bischof in Corinth das Zusammentreffen nach Corinth verlegt, wo von einer Anwesenheit in früherer Zeit keine Spur war, wo, wenn eine solche stattfand, jener imaginäre Zwischenraum zwischen erster und zweiter Gefangenschaft am leichtesten als Lückenbüßer sich anbot, ist wieder ganz in der Natur der Dinge gegründet." Aus dem zufälligen Irrthum der mißverstandenen Stelle eines Briefs soll demnach die ganze Sage von Petrus entstanden und aus Veranlassung dieses Mißverständnisses, das ein Bischof sich zu Schulden kommen ließ, und mit den Fictionen, die er selbst noch dazu setzte, die ganze Welt sie geglaubt haben. Mit dieser rein aus der Luft gegriffenen Hypothese will Schenkel meiner Ansicht den Vorwurf machen, sie sey nur mythisch, somit auch nur precär! Man glaubt doch gewöhnlich nicht alles, was Einer da oder dort, sey es aus Irrthum und Mißverständniß oder mit absichtlicher Erdichtung sagt, sondern nur was man mit gutem Grunde oder wenigstens mit einem gewissen Interesse glauben kann. Ein solches Interesse kann aber, wenn etwas allgemein geglaubt werden soll, auch nicht blos das Interesse eines Einzelnen seyn, sondern nur ein gemeinsames, in den bestehenden Verhältnissen gegründetes. Ein solches Interesse habe ich für die Petrussage in den Partei-Verhältnissen jener Zeit nachzuweisen gesucht, die dem historischen Verstand klar genug vor Augen liegen, und kann es daher nur für eine unrichtige Auffassung meiner Ansicht erklären, wenn ihr der Vorwurf gemacht wird, sie lasse die Sage ohne äußere Veranlassung und ohne geschichtlichen Grund entstehen. Sie ist ebendeswegen auch nicht die Annahme eines reinen Mythus, wenn reiner

16

Mythus, was gleichfalls nur eine falsche Vorstellung vom Wesen des Mythus ist, soviel seyn soll als reine Dichtung. Warum aber die Pauliner das Unhistorische der so entstandenen Sage nicht alsbald aufgedeckt haben, ist eine Frage, auf welche ich im Grunde nur die Antwort zu geben habe, daß, wenn jene Zeit überhaupt eine kritische gewesen wäre, auch der Bischof Dionysius, der nach der Schenkel'schen Hypothese durch sein Mißverständniß die ganze Sage veranlaßt haben soll, es vor allem für seine Sache hätte halten sollen, sich die kritische Frage zu stellen, ob er den Brief des Clemens nicht mißverstehe und etwas in ihn hineinlege, worüber er von der römischen Kirche bei der nächsten Gelegenheit hätte eines Bessern belehrt werden müssen. Gesetzt aber auch, es hätte den Paulinern weder an der äußern Gelegenheit, noch an der innern Fähigkeit dazu gefehlt, das Unhistorische jener Sage an den Tag zu bringen, so fragt es sich, ob es auch nur in ihrem Interesse gewesen wäre, dieß zu thun, da ein solcher Widerspruch nur ein neues Hinderniß für die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der beiden Parteien gewesen wäre. Wie sehr es aber gerade den Paulinern darum zu thun war, auf der Grundlage der Voraussetzung eines so viel möglich harmonischen Verhältnisses der beiden Apostel der petrinischen oder judenchristlichen Partei näher zu kommen und alles Schroffe und Abstoßende des alten Gegensatzes so viel möglich zu mildern und zu beseitigen, davon konnte Niemand einen sprechenderen Beweis geben, als der Verfasser der Apostelgeschichte, deren Tendenz, wie sich auch hier wieder bestätigt, nur vom Gesichtspunkt dieser Partei-Verhältnisse aus, in deren Zusammenhang sie ebenso natürlich eingreift, als die Sage von den beiden Aposteln, richtig verstanden werden kann. In dieser conciliatorischen Tendenz der Apostelgeschichte schließen sich unter den Schriften unsers Kanons die beiden petrinischen Briefe am nächsten an sie an. Zeugt, wie de Wette behauptet und nachgewiesen hat*, der erste Brief Petri nicht nur von Bekanntschaft mit den paulinischen Briefen, so daß man nicht umhin kann, die Lesung derselben bei dem Verfasser vorauszusetzen, sondern ist auch der ganze Lehrbegriff und die Lehrsprache paulinisch, so darf man sich nur in die Zeitverhältnisse, wie sie nach allem Bisherigen angenommen werden müssen, hineinversetzen, um keinen Zweifel darüber zu haben, in welcher Absicht Petrus paulinisch geschrieben haben soll. Noch auffallender liegt

* Einl. in das N. T. 4. A. S. 318.

dieß in dem ohnedieß beinahe allgemein als unächt anerkannten zweiten petrinischen Briefe vor Augen. Ist es doch, wie wenn hier vom Apostel Petrus selbst ausgesprochen werden sollte, was die in conciliatorischer Tendenz geschriebenen Schriften als ihr letztes Ziel im Auge hatten, die Anerkennung des Apostels Paulus als eines Bruders des Apostels Petrus. Dieß erscheint hier gleichsam als das letzte Vermächtniß des schon dem Tode nahen Petrus, wenn er am Schlusse seines Briefs den Apostel Paulus ausdrücklich seinen geliebten Bruder nennt, die demselben verliehene Weisheit rühmt, sich auf die sämmtlichen Briefe desselben beruft, und vor den Mißverständnissen, die sie veranlassen können, ebenso wie vor den Mißdeutungen, welchen sie ausgesetzt sind, warnt. Wer konnte nach einem solchen Zeugniß an der vollkommenen Harmonie der beiden Apostel zweifeln! Sie stund ja auch seitdem in der katholischen Kirche als Thatsache fest, nur Marcion und der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien, diese beiden Repräsentanten der antinomistischen Gnosis und des am Gesetze hängenden Ebionitismus, protestirten gegen sie aus ganz entgegengesetztem Interesse, und protestiren muß auch jetzt noch die historische Kritik gegen eine Voraussetzung, die sich nicht als geschichtliche Wahrheit erweisen läßt.

Zweiter Theil.

Die Briefe des Apostels Paulus.

Zweiter Theil.

Die Briefe des Apostels Paulus.

E i n l e i t u n g.

Die voranstehende Untersuchung enthält den Beweis, welches falsche Bild von der Persönlichkeit des Apostels wir uns machen müßten, wenn wir für unsere Kenntniß derselben keine andere Quelle hätten, als die Apostelgeschichte. Wie auf diese Weise die Briefe des Apostels schon für die Geschichte seines apostolischen Wirkens und des ganzen Verhältnisses, in welchem er zu seiner Zeit stund, die einzige authentische Urkunde sind, so sind sie überhaupt, je größer und origineller der Geist ist, welher in ihnen sich ausspricht, ein um so treuerer und lebensvollerer Spigel desselben. Je tiefer man sich in sie hineinarbeitet, ein um so reicheres und eigenthümlicheres Leben schließt sich in ihnen, als dem unmitelbarsten Erzeugniß desselben auf. Nur hat sich auch in den Briefen derselbe Doppelgänger, dessen falsches Gegenbild sich in der Apostegeschichte an die Stelle des wahren Apostels gesetzt hat, ihm zur Sete gestellt. Daß von den dreizehen paulinischen Briefen, welche das christliche Alterthum einstimmig als Briefe des Apostels anerkannt und übeliefert hat, nicht alle den gleichen Anspruch auf Authentie zu machen haben, daß mehrere derselben den überwiegenden Verdacht der Unächtheit gegen sich haben, ist ein Ergebniß der neuern Kritik, das immer allgemeinere Anerkennung findet. Erwägt man den gegenwärtigen Stand der Kritik der paulinischen Briefe, so möchte es an der Zeit seyn, nach Maaßgabe der bisherigen Untersuchungen das kritische Ur-

theil über sie nach derselben Classification festzustellen, mit welcher Eusebius in der classischen Stelle über den Kanon, mit Rücksicht auf die vor ihm liegenden historischen Zeugnisse, sein Urtheil über die den Kanon des Neuen Testaments betreffenden Schriften abgegeben hat. Die paulinischen Briefe scheiden sich in Homologumena und Antilegomena. Zu den Homologumena können nur die vier allen andern in jeder Beziehung vorangehenden Hauptbriefe des Apostels gerechnet werden, der Brief an die Galater, die beiden Corinthierbriefe und der Brief an die Römer. Gegen diese vier Briefe ist nicht nur nie auch nur der geringste Verdacht der Unächtheit erhoben worden, sondern sie tragen auch den Character paulinischer Originalität so unwidersprechlich an sich, daß sich gar nicht denken läßt, welches Recht je der kritische Zweifel gegen sie geltend machen könnte. Alle andern Briefe, welche man gewöhnlich dem Apostel zuschreibt, gehören in die Classe der Antilegomena, womit jedoch keineswegs, wie dieß ja auch bei Eusebius nicht der Begriff der Antilegomena ist, die positive Behauptung wirklicher Unächtheit ausgesprochen, sondern nur der Widerspruch bezeichnet werden soll, welchem ihre Aechtheit theils wirklich schon ausgesetzt ist, theils noch weiter ausgesetzt seyn kann, indem unter allen jenen kleineren paulinischen Briefen kein einziger ist, gegen welchen nicht, vom Standpunkt jener vier Hauptbriefe aus, das eine oder andere Bedenken erhoben werden kann. Sie unterscheiden sich ihrer ganzen Beschaffenheit nach von jenen vier ersten Briefen so wesentlich, daß sie selbst, als paulinische Briefe betrachtet, nur eine zweite Classe der Briefe des Apostels bilden können, wie sie ja auch größtentheils erst in der spätern Zeit seiner apostolischen Thätigkeit verfaßt worden seyn sollen. Wie aber Eusebius selbst unter seinen Antilegomena auch wieder einen Unterschied macht, und aus der Classe derselben diejenigen als Notha besonders hervorhebt, bei welchen der Widerspruch nicht mehr blos innerhalb eines schwankenden Urtheils bleibt, sondern schon die überwiegende Wahrscheinlichkeit wirklicher Unächtheit begründet, so fehlt es auch unter diesen deuteropaulinischen Briefen nicht an solchen, bei welchen sich das kritische Urtheil mehr und mehr auf diese Seite hinneigt. In diese Unterabtheilung der paulinischen Antilegomena sind nach meiner und anderer Kritiker Ansicht die sogenannten Pastoralbriefe zu setzen. Es ergeben sich hieraus drei Classen paulinischer Briefe, eine Classification, welche sich auch auf eine alte Auctorität stützen läßt. Der marcionitische Kanon, dessen Ἀπόστο-

λος die älteste uns bekannte Sammlung paulinischer Briefe war, enthielt nicht die gewöhnlichen dreizehen Briefe des Apostels, sondern mit Ausschließung der drei Pastoralbriefe nur zehen. Die Pastoralbriefe machen so in jedem Fall in ihrem Verhältniß zum Kanon Marcions eine eigene Classe aus, aus welchem Grunde sie auch in demselben fehlen mochten. Fehlten sie, weil sie damals noch gar nicht existirten, so konnten sie in der Folge als Notha in eine Sammlung, welche nur ächte paulinische Briefe enthalten sollte, gar nicht aufgenommen werden. Aber auch, wenn sie damals schon existirten und nur dem Marcion nicht bekannt waren, was kaum denkbar ist, wenn sie als ächte paulinische Briefe schon so lange vorhanden waren, ist ihr Verhältniß zu diesem Kanon dasselbe, sie fehlten in ihm als nicht paulinische Schriften. Waren sie aber als schon bekannte Schriften vom marcionitischen Kanon ausgeschlossen, so fehlten sie in ihm als Schriften, welche von dem Urheber dieses Kanons nicht für paulinisch gehalten wurden, und es sprach sich in ihrer Ausschließung das Urtheil aus, daß sie, wenn nicht als notorisch später entstandene Schriften, doch wenigstens als solche, welche den ächten paulinischen Character an sich vermissen lassen, nicht als paulinisch gelten können. Vom Standpunkt des marcionitischen Kanons aus betrachtet machen diese Briefe in jedem Falle die letzte Classe der dem Apostel Paulus gewöhnlich zugeschriebenen Briefe aus. Gehen wir von diesen in jenem Kanon fehlenden Briefen zu denen fort, die er wirklich enthielt, so erhalten wir zwei weitere der obigen Classification entsprechende Classen, nämlich eine Reihe paulinischer Briefe erster Ordnung und eine andere zweiter Ordnung. Nach Epiphanius (Haer. 42, 9.) waren die paulinischen Briefe im Kanon Marcions so geordnet: Galater, 1. u. 2. Corinthier, Römer, 1. u. 2. Thessal. Epheser (wofür aber bei Marcion die Aufschrift: „an die Laodicener" lautete) Colosser, Philemon, Philipper. Bei dieser Ordnung der paulinischen Briefe faßt man gewöhnlich nur das Voranstehen des Galaterbriefs in's Auge, wovon der Grund die Wichtigkeit seyn soll, welche dieser Brief gerade für die Lehre eines so entschieden antijudaistischen Pauliners, wie Marcion war, gehabt haben müsse. Dann müßten aber auch die übrigen Briefe nach dem Gesichtspunkt ihrer größern oder geringern Wichtigkeit für die Lehre Marcion's geordnet seyn, wobei man schon nicht begreift, warum die beiden Corinthierbriefe dem Römerbriefe voranstehen, noch weniger aber, warum die übrigen gerade in dieser

Ordnung folgen. Soll es dagegen die Rücksicht auf die Zeitordnung seyn, nach welcher sie diese Stellung erhalten haben, so stehen die beiden Thessalonikerbriefe im Wege, welche in diesem Falle nicht erst auf den Römerbrief folgen, sondern als die zuerst geschriebenen allen andern voranstehen sollten. Und doch muß man eine gewisse Rücksicht auf die Zeitfolge darin wieder erkennen, daß die Thessalonikerbriefe sogleich auf jene vier Hauptbriefe folgen. Erwägt man diese Momente, so kann man sich unstreitig den marcionitischen Kanon nur aus der Voraussetzung erklären, er sey aus zwei verschiedenen Sammlungen entstanden. Die erste Sammlung bildeten die vier Briefe, Gal. 1. u. 2. Cor. Röm., welche nur der Zeitfolge nach so zusammengestellt worden seyn können. Auch die zweite Sammlung kann nur chronologisch geordnet worden seyn, indem man sonst nicht recht begreift, warum der Anfang gerade mit 1. u. 2. Thessal. gemacht wird, und der Brief an die Philipper erst auf den an Philemon folgt. Wie es sich nun auch mit der Entstehung dieser beiden Sammlungen verhalten mag, eine merkwürdige Erscheinung dieses Kanons bleibt es immer, daß wir in ihm in eine zweite Reihe alle diejenigen kleineren paulinischen Briefe gestellt sehen, welche sich von den Hauptbriefen in mancher Beziehung so unterscheiden, daß sie dem kritischen Zweifel mehr oder minder Raum in sich geben, und es dringt sich daher, wenn sonst überwiegende Gründe gegen die Unächtheit dieser Briefe vorhanden seyn sollten, sehr natürlich die Vermuthung auf, die secundäre Stellung dieser sämmtlichen Briefe könne auch darin ihren Grund haben, daß sie, nachdem die Sammlung der ächten paulinischen Briefe schon geschlossen war, als deuteropaulinische erst hervortraten. Sie wurden daher zwar, da sie sich für paulinische Briefe ausgaben, mit den ächten ursprünglichen Briefen des Apostels verbunden, die Art und Weise aber, wie sie sich an sie anschlossen, verräth noch ihren späteren Ursprung, und es ist eben so natürlich, daß sie so als spätere, obgleich für paulinisch gehaltene Briefe von den übrigen sich absondern, als es natürlich ist, daß die die marcionitische Lehre bestreitenden, somit schon voraussetzenden Pastoralbriefe in diesem Kanon ganz fehlten. Es knüpft sich auf diese Weise an den Namen eines Mannes, welcher überhaupt in der Geschichte des paulinischen Christenthums, das ihm allein als das reine und lautere Christenthum galt, Epoche macht, und in dieser Beziehung weit bedeutender ist, als man gewöhnlich dem Häretiker zugesteht, ein kritisches

Datum an, das für die neuere Kritik der paulinischen Briefe nicht ohne Wichtigkeit ist *.

* Ich verdanke die obige kritische Bemerkung über den Kanon Marcion's meinem verewigten Freunde Dr. Kern, welcher zuerst in seinen Vorlesungen über die Einleitung des N. T. und auch in seiner Abhandlung über 2. Thess. 2, 1—12. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1839. 2. S. 210 darauf aufmerksam machte. Bestätigt fand er sie auch durch eine eigene Erscheinung in cod. B. Dieser cod. hat zwar schon die jetzige Reihenfolge der paulinischen Briefe, die durch die ganze Sammlung der paulinischen Briefe hindurchgehende Eintheilung in Abschnitte zeigt aber, daß ursprünglich der Hebräerbrief seine Stelle zwischen dem Galater- und Epheserbriefe hatte. Die Einreihung eines entschieden unpaulinischen Briefs zwischen diese beiden Briefe scheint darauf hinzuweisen, daß nach dem mit den drei andern zusammengehörenden Galaterbrief ein größerer Absatz gemacht wurde.

Erste Classe der paulinischen Briefe.

Die Briefe an die Galater, Corinthier und Römer.

Erstes Kapitel.

Der Brief an die Galater.

Es ist die gewöhnliche Annahme, daß die galatischen Gemeinden (αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας, Gal. 1, 2.) von Paulus selbst gestiftet worden sind. Die Stellen 1, 8. 4, 13. 19., in welchen der Apostel von seiner Verkündigung des Evangeliums bei den Galatern spricht, lassen dieß nicht wohl bezweifeln, die Apostelgeschichte aber gibt uns über die Zeit und Veranlassung keine genauere Kunde. Man kann zwar die Stiftung dieser Gemeinden, wenn sie in den Bericht der Apostelgeschichte eingereiht werden soll, nur in die Zeit der zweiten Reise des Apostels (Ap.Gesch. 16, 6. f.) setzen, da er damals nach Galatien kam, und auf der dritten Reise, die ihn wieder nach Galatien führte, nur die damals schon vorhandenen Jünger stärkte, Ap.Gesch. 18, 23. Auffallend ist aber doch, daß der Verfasser der Ap.Gesch. 16, 6., ohne von einer Stiftung einer christlichen Gemeinde etwas zu sagen, den Apostel Phrygien und Galatien nur durchwandern läßt, und zwar, wie man vermuthen muß, so rasch, daß an einen längeren Aufenthalt kaum gedacht werden kann. Indeß läßt sich wenigstens der Apostelgeschichte zufolge nichts anders annehmen. In Ansehung der Glieder dieser Gemeinden ist die gewöhnliche Meinung, daß sie theils aus Judenchristen, theils aus Heidenchristen bestunden. Daß auch Judenchristen unter ihnen waren, hält man an sich schon für wahrscheinlich, da, wie überhaupt in Kleinasien, so auch in Galatien (vergl. 1. Petr. 1, 1.) viele Juden lebten, auch glaubt man, daß der Apostel vom

Gesetz und Alten Testament nicht so hätte reden können, wie er Gal. 3, 2. 13. 4, 3. 31. thut, wenn nicht unter den Lesern seines Briefs auch Juden gewesen wären. Das Letztere beweist jedoch nichts, da auch bei Heiden, die sich zum Judenthum oder Christenthum hinneigten, Kenntniß des A. T. vorauszusetzen ist. Es bleibt daher zweifelhaft, ob in den galatischen Gemeinden auch Judenchristen waren, und wenn dieß auch an sich nicht gerade unwahrscheinlich ist, so kann man doch um so weniger Gewicht darauf legen, da der Brief selbst in mehreren Stellen (man vgl. 4, 8. 5, 2. 6, 12.) deutlich genug zeigt, daß der Apostel zu Heidenchristen spricht.

Was den Apostel bestimmte, diesen Brief an die galatischen Gemeinden zu schreiben, ist aus dem Briefe selbst sehr bestimmt zu sehen. Die galatischen Christen waren sehr nahe daran, von dem Evangelium, wie es der Apostel bei ihnen verkündigt hatte, wieder abzufallen, 1, 6. 3, 1. 3. 4, 9. f. 21. 5, 2. f. 7. Es geschah dieß durch die Einwirkung fremder Lehrer, welche erst nach dem Apostel in diese Gemeinden gekommen waren, und die galatischen Christen in ihrem Christenthum irre zu machen suchten, indem sie in ihnen die Besorgniß weckten, daß sie durch eine Lehre, wie die des Apostels Paulus war, nicht selig werden können. Sie stellten ihnen vor, daß sie sich vor allem der Beschneidung unterwerfen müssen 5, 2. 11. Es begegnen uns hier zuerst jene judaisirenden Gegner, mit welchen der Apostel in den von ihm gestifteten Gemeinden einen so ernsten Kampf zu bestehen hatte, und zwar tragen sie hier noch ganz das schroffe ebionitische Gepräge an sich, das sie als Gegner des paulinischen Christenthums so characteristisch bezeichnet. Ihre Reaction gegen die apostolische Wirksamkeit des Apostels Paulus geht nicht dahin, zu verhindern, daß auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil berufen werden, in dieser Hinsicht ist die Schranke des Judenthums auch für sie schon durchbrochen, um so eifriger aber sind sie bemüht, den Grundsatz festzuhalten, daß auch in dieser weitern Sphäre alles Heil nur in der Form des Judenthums zu Theil werden kann. Dem Judenthum muß auch den Heiden gegenüber sein absolutes Recht bleiben. Es ist daher schlechthin unmöglich, ohne daß man sich zum Judenthum bekennt und sich allem demjenigen unterzieht, was das Judenthum als nothwendige Bedingung des Heils vorschreibt, durch das Christenthum selig zu werden. Indem sie diesen Grundsatz überall voranstellten, machten sie es sich zur eigentlichen Auf-

gabe, den Schaden, welchen der Apostel Paulus durch sein die Freiheit vom Gesetz predigendes Evangelium angestiftet hatte, dadurch wieder gut zu machen, daß sie mit allem Nachdruck auf die Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes drangen, um die Heiden nicht sowohl zu christianisiren als zu judaisiren. Wo also der Apostel Paulus nach ihrer Ansicht nur als Neuerer und Revolutionär aufzutreten schien, wollten sie mit ihren conservativen Grundsätzen vermittelnd dazwischentreten, und die neuen Ideen und Lehren, in welche das Heil der Menschheit gesetzt wurde, nur auf der positiven Grundlage des Judenthums gelten lassen. Es lag ganz in der Natur der Sache, daß sie nur als Gegner des Apostels Paulus auftraten, daß sie überall, wo sie mit ihm zusammentrafen, die entschiedenste und hartnäckigste Opposition gegen ihn bildeten, aber dieser Gegensatz kann uns nicht berechtigen, in ihnen nur Irrlehrer, Verführer und Betrüger zu sehen, nur Leute, die aus böser Absicht es sich überall zum Geschäft machten, in das segensvolle Werk des Apostels hemmend und störend einzugreifen. Allerdings stellt der Apostel Paulus selbst sie so dar, allein wir dürfen nicht vergessen, daß hier Partei gegen Partei steht, und jeder Theil die Sache, um die es sich handelt, nur von seinem particulären Standpunkt aus auffaßt und beurtheilt. Wir haben keine Ursache, anzunehmen, daß es diesen Gegnern des Apostels mit den Absichten und Grundsätzen, die sie verfochten, nicht vollkommen Ernst war, daß sie nicht mit voller Ueberzeugung so handelten, wie sie uns erschienen, ja der ganze Eindruck, welchen sie auf uns machen, kann uns in ihnen nur Menschen sehen lassen, welche mit den Ansichten und Grundsätzen, für die sie eifern, so fest verwachsen sind, daß sie sich gar nicht von ihnen trennen und über sie erheben können. Es sind mit Einem Worte Juden oder Judenchristen von ächtem Schrot und Korn, welche sich so wenig in die freieren Ansichten des paulinischen Christenthums hineinfinden konnten, daß sie, wenn das Judenthum nicht mehr seine absolute Geltung haben sollte, den Boden für ihre Existenz zu verlieren glaubten. Daß sie sich dabei auch die ungerechtesten Beschuldigungen und übelwollendsten Verläumdungen gegen den Apostel Paulus erlaubten, soll hiemit keineswegs geläugnet werden, es sind dieß Erscheinungen, wie sie bei keinem Parteikampf fehlen, nur dürfen wir uns den Gesichtspunkt für die Hauptsache, um die es sich handelt, nicht verrücken lassen, und müssen daher auch den Gegnern des Apostels die Anerkennung zu

Theil werden lassen, die Beschränktheit ihres jüdischen Standpunkts sey vor allem die natürliche Unfähigkeit gewesen, von einer niedrigeren Stufe des religiösen Bewußtseyns zu einer höhern und freiern sich zu erheben.

Hiemit ist nun auch schon der Gesichtspunkt festgestellt, aus welchem der Brief des Apostels im Ganzen aufzufassen ist. Er stellt uns mitten hinein in die große Bewegung des jetzt gerade in seinem Hauptmoment begonnenen Kampfs zwischen dem Judenthum und Christenthum, in die Entscheidung der so wichtigen Frage, ob es ein vom Judenthum freies und von ihm wesentlich verschiedenes Christenthum geben soll, oder ob das Christenthum nur in der Form des Judenthums existiren kann, somit selbst nichts anders ist, als ein modificirtes und erweitertes Judenthum. Da aber alles, was das Christenthum in seinem wesentlichen Unterschied vom Judenthum war und seyn sollte, erst durch den Apostel Paulus zu seiner geschichtlichen Realität gekommen war, und noch ganz an seiner Person hing, so ist das eigentliche Thema des Briefs die Rechtfertigung des paulinischen Christenthums, die als solche zugleich die persönliche Rechtfertigung des Apostels selbst seyn mußte: er sah sich in diesem Conflict mit dem Judenthum und den Verfechtern desselben die Aufgabe gestellt, sich über die Berechtigung seines apostolischen Standpunktes näher zu erklären, was er nur von seinem unmittelbaren apostolischen Bewußtseyn aus thun konnte. Daher ist das Erste, womit er beginnt, die Nachweisung der Unmittelbarkeit seines apostolischen Berufs, oder seines eigenthümlichen Standpunkts, daß er diesen seinen Standpunkt nicht auf dem Wege irgend einer menschlichen Mittheilung eingenommen hat, sondern nur durch einen unmittelbaren Act seines Selbstbewußtseyns, in welchem er sich seines innern göttlichen Berufs bewußt wurde, 1, 6—16. Diese Selbstständigkeit des Princips, auf welchem seine apostolische Berufung beruhte, behauptet er auch den ältern Aposteln gegenüber, und zwar 1) negativ, sofern er auf eine auch von ihnen ganz unabhängige Weise zum Apostel Christi geworden ist, das, was er als solcher ist, zuvor schon im vollsten Sinne war, ehe er auch nur mit ihnen in irgend eine äußere Berührung kam, 1, 17. 18. und 2) positiv, sofern er bei jeder Berührung mit ihnen nicht nur seinem Princip nichts vergab, sein Recht gegen sie geltend machte, sondern auch ihm die unzweideutigste und siegreichste Anerkennung zu verschaffen wußte. Es geschah dieß in

drei verschiedenen Momenten, die in dem Verhältniß einer Gradation zu einander stehen, in welcher er sein Recht gegen sie selbst auf eine übergreifende, seine Superiorität thatsächlich beurkundende Weise geltend machte. Denn 1) schon auf seiner ersten Reise nach Jerusalem konnte man das Recht seines eigenthümlichen Standpunkts auf keine Weise in Anspruch nehmen, 1, 18. 19.; 2) als es zum offenen Streit kam, setzte er sich mit ihnen so auseinander, daß sie die gleiche Berechtigung seines apostolischen Wirkungskreises vollkommen anerkennen mußten, 2, 1—10.; 3) als Petrus in Antiochien den zuvor anerkannten Grundsätzen entgegenhandelte, war das Unrecht so entschieden auf seiner Seite, daß er sich als völlig überwiesen betrachten mußte, 2, 11. f. Die persönliche Rechtfertigung geht nun hier von selbst in die dogmatische über, in die Begründung des Hauptsatzes, daß das Princip der dem Menschen allein Heil bringenden Rechtfertigung nur im Glauben an Christus, nicht in den Werken des Gesetzes liege. Dieser Satz wird 1) als unmittelbare Thatsache des christlichen Bewußtseyns nachgewiesen 3, 1—5.; 2) als eine dem A. T. immanente Wahrheit dargethan, sofern der substanzielle Inhalt des A. T. die dem Abraham gegebene Verheißung ist, zu welcher das Gesetz im Grunde nur als Accidens hinzukam, 3, 6—18. Daran schließt sich eine weitere Erörterung über das Wesen des Gesetzes an, in welcher das untergeordnete Verhältniß des Gesetzes zur Verheißung und die blos relative Bedeutung, welche das Gesetz in seiner Stellung zwischen der Verheißung und dem Glauben zwar nur als vermittelndes, aber doch keineswegs bedeutungsloses Moment hat, weiter gezeigt wird. Die Entwicklung des Apostels bewegt sich dann weiter fort in den Gegensätzen der Vorbereitung und der Erfüllung, der sinnlichen und der geistigen Richtung, der Knechtschaft der Unmündigen und der Freiheit der mündig Gewordenen. Das Christenthum ist die absolute Religion, die Religion des Geistes und der Freiheit, welcher gegenüber auch das Judenthum nur demjenigen untergeordneten Standpunkt angehört, auf welchem es zugleich mit dem Heidenthum unter die ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ ςοιχεῖα τῦ κόσμυ zu rechnen ist. Der Beweis dafür wird geführt 1) theils objectiv aus dem innern Wesen des Christenthums in seiner Vergleichung mit dem Wesen des Judenthums, theils subjectiv aus dem von den Christen selbst erfahrenen Leben des Geistes und der Freiheit, 4, 1—11. (was zunächst folgt 4, 12—20. ist ein Ausdruck des Schmerzes und Unmuths

des Apostels); 2) aus dem A. T. durch eine allegorische Deutung der beiden Söhne Abrahams, Isaak und Ismael. Der paränetisch-practische Theil des Briefs enthält 1) die Ermahnung zum Beharren in der Freiheit des Geistes mittelst des ächten Glaubens, Warnung vor dem Rückfall in das Judenthum 5, 1—12.; 2) die Aufforderung zu derjenigen sittlichen Thätigkeit, wodurch sich die wahre Freiheit und das wahre Leben im Geist bewährt, Warnung vor dem Mißbrauch der Freiheit. Diese sittliche Thätigkeit wird im Allgemeinen betrachtet 5, 13—25., im Besondern mit besonderer Rücksicht auf die Verhältnisse der Galater 5, 26—6, 10. Endlich 6, 11—18. Schluß des Briefs, kurze nachdrückliche Zusammenfassung des Gesagten nebst dem Segenswunsch. Es lassen sich demnach drei Hauptelemente des Briefs unterscheiden, ein persönlich apologetisches, ein dogmatisches und ein practisches. Alle drei greifen sehr eng in einander ein. Der dogmatische Theil des Briefs hat auf der einen Seite den Beweis für die apostolische Auctorität des Apostels zu seiner Voraussetzung, auf der andern geht er von selbst in das Practische über, sofern ein Hauptbegriff des dogmatischen Theils der νόμος ist. Es muß gezeigt werden, daß die Freiheit vom Gesetz keine Aufhebung der Nothwendigkeit des sittlichen Verhaltens ist.

Die Abfassung des Briefs ist von Manchen in eine sehr frühe, von Andern in eine sehr späte Zeit gesetzt worden. Die gewöhnliche Meinung ist, daß er bald nach der zweiten Reise des Apostels (Ap.-Gesch. 18, 23.) geschrieben sey, was Rückert, Credner und Andere durch Combinationen sehr subjectiver Art näher zu bestimmen suchten. Soll dem Brief seine bestimmte Stelle in der Zeitfolge der paulinischen Briefe angewiesen werden, so kann nur sein Verhältniß zu den beiden Corinthierbriefen und dem Römerbrief in Betracht kommen. In dieser Hinsicht haben wir ein gewiß sehr beachtenswerthes Moment an den Gegnern, mit welchen es der Apostel bei den Galatern, wie bei den Corinthiern zu thun hat. Es sind dieselben judaisirenden Gegner, kaum kann jedoch ein Zweifel darüber seyn, daß die ganze Art und Weise, wie der Apostel im Galaterbrief sich ihnen gegenüberstellt, den Character des ersten Conflicts an sich trägt. Man sieht, es handelt sich um das Allererste, wovon überhaupt bei dieser ganzen Frage die Rede seyn kann; der Apostel sieht sich veranlaßt, vor Allem darüber Rechenschaft zu geben, wie er überhaupt zu seinem apostolischen Beruf

gekommen sey, und er spricht davon so, wie er unmöglich gesprochen haben könnte, wenn er zuvor schon mit denselben Gegnern in eine solche Berührung gekommen wäre. Er will sich mit ihnen so gründlich auseinandersetzen, als nur immer geschehen kann, wenn man sich der vollen Bedeutung eines Princips, von dessen Behauptung die ganze Lebensaufgabe abhängt, aus Veranlassung eines hemmend entgegengetretenen Gegensatzes zum erstenmal bewußt geworden ist. Denselben Eindruck eines noch ganz frischen Parteikampfs, in welchem man unmittelbar auf sein eigentliches Ziel losgeht, macht die Opposition der Gegner. Es handelt sich noch ganz um die Beschneidung als die unbedingteste Anerkennung der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes. In den Briefen an die Corinthier ist, was gewiß bemerkenswerth ist, hievon nicht mehr die Rede, obgleich es im Ganzen unstreitig dieselben judaisirenden Gegner sind, das Parteiverhältniß, das wir im Galaterbrief noch in seiner unmittelbarsten, so zu sagen, rohesten Gestalt vor uns haben, hat sich nun schon modificirt, und der Kampf ist in ein anderes Stadium eingetreten. Die Gegner haben ihren ersten Angriffspunkt, welcher zu große Schwierigkeiten darbot, fallen gelassen, und ihren Angriff methodischer und reflexionsmäßiger auf die Person des Apostels selbst gerichtet. Man kann daher dem Galaterbrief in Vergleichung mit den drei andern Briefen nur die erste Stelle anweisen, welche er auch schon im marcionitischen Kanon hatte. Wie ihn die vom Apostel bestrittenen Gegner in eine nahe Beziehung zu den beiden Corinthierbriefen setzen, so ist es der dogmatische Inhalt, welcher ihn in einen sehr engen Zusammenhang mit dem Römerbriefe bringt. Aber auch hier ist das Verhältniß ein ganz analoges. Was im Römerbriefe die vollendete, nach allen Seiten hin ausgebildete Entwicklung der paulinischen Lehre ist, sehen wir im Galaterbrief noch in den ersten, aber schon mit aller Bestimmtheit gezogenen Grundlinien vor uns. Man kann daher von ihm aus die Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs durch die verschiedenen Hauptmomente hindurch, mit welchen er sich uns in den vier Hauptbriefen des Apostels darstellt, verfolgen. Welche wichtige historische Urkunde der Brief ist, um die ursprüngliche und wahre Stellung des Apostels zu den ältern Aposteln und ebendamit den Entwicklungsproceß des erst im Kampfe mit dem Judenthum zum bestimmtern Bewußtseyn seines wesentlichen Princips sich hindurcharbeitenden Christen-

thums genauer kennen zu lernen, hat sich schon in den frühern Untersuchungen gezeigt, deren Hauptgrundlage der Galaterbrief seyn mußte.

Zweites Kapitel.

Die beiden Briefe an die Corinthier.

Diese beiden Briefe sind, wie sie der Zeitfolge nach in der Mitte stehen zwischen dem Galaterbrief auf der einen und dem Römerbrief auf der andern Seite, der eigentliche Mittelpunkt des inhaltsreichen Lebenskreises, in welchem der Apostel als der Stifter einer heidenchristlichen Gemeinde sich bewegte. Was sich im Galaterbrief noch in seinen ersten roheren Elementen darstellt, im Römerbriefe aber schon in das abstracte Gebiet dogmatischer Gegensätze hinübergeht, breitet sich in den beiden Corinthierbriefen in der vollen Realität des concreten Lebens, und mit aller Verwicklung der Verhältnisse, wie sie in einer christlichen Gemeinde der ältesten Zeit stattfinden konnten, vor uns aus. Die corinthische Gemeinde war die eigenste Schöpfung des Apostels, sie war, wie er sie selbst nennt, ein von ihm erzeugtes und mit aller Liebe gepflegtes Kind, aber auch ein solches, das seiner väterlichen Zucht und pädagogischen Sorgfalt auf jede Weise bedurfte: mit keiner Gemeinde stund er in einer so nahen und vertrauten Verbindung, an keine richtete er so viele und so bedeutungsvolle Briefe, in keiner hatte er so viele Erfahrungen verschiedener Art zu machen, in keiner überhaupt eine schwierigere und wichtigere Aufgabe zu lösen. Alles dieß hatte seinen Grund schon darin, daß die corinthische Gemeinde die erste auf dem klassischen Boden des alten Griechenlands entstandene christliche Gemeinde war. Wie hätte der griechische Geist auch in seiner christlichen Wiedergeburt seine angeborene Natur verläugnen sollen? Es ist nichts natürlicher, als daß das Christenthum in einem Volke, wie das griechische war, dessen geistige Lebendigkeit und Beweglichkeit, dessen politischer Parteigeist in der neueröffneten Sphäre einen neuen Spielraum vor sich hatte, besonders in einer Stadt, in welcher, wie in Corinth, griechische Bildung und griechische Sinnlichkeit in so engem Bunde mit einander stunden, gleich Anfangs auch Erscheinungen eigener Art hervorbrachte. Dazu kam dann aber noch, was für das persönliche Verhältniß des Apostels zu der corinthischen Gemeinde von besonderer Wichtigkeit ist, und ihm so vielfache Gelegenheit gab, auch die

verborgenern, rein menschlichen Seiten seiner so vielseitigen Individualität vor uns aufzuschließen, daß dieselben judaisirenden Gegner, die uns schon bekannt sind, in das erst noch in seiner ersten Entwicklung begriffene Leben dieser griechisch-christlichen Gemeinde ein neues, scharf eingreifendes Element hineinbrachten. Aber auch diese Gegner selbst erscheinen jetzt, wie wenn sie den richtigen Tact gehabt hätten, daß sie in einer so durchaus griechischen Gemeinde anders auftreten müssen, als in einer kleinasiatischen, oder weil sie indeß in ihrem religiösen Bewußtseyn über Manches hinweg gekommen waren, woran sie anfangs noch festhielten, in einer mehr abgeschliffenen, feineren, weniger nationaljüdischen Gestalt. Ihre Opposition gegen das paulinische Christenthum geht nicht mehr blos vom reinjüdischen Standpunkt aus, auf welchem das Hauptgewicht einzig auf die Beschneidung gelegt wird, sie ist nun schon auf den eigentlich christlichen Boden vorgerückt, auf welchem es sich vor Allem um den ächt christlichen Begriff der apostolischen Auctorität handelt, wie sie aber so intensiver und principieller ist, so ist sie für den Apostel selbst persönlich gefährlicher.

* Das hohe Interesse, das die in so vielfacher Beziehung ausgezeichneten beiden Briefe des Apostels Paulus an die corinthische Gemeinde gewähren, liegt großentheils eben darin, daß sie uns weit mehr, als dieß bei irgend einer andern neutestamentlichen Schrift der Fall ist, in die lebendige Mitte einer erst sich gestaltenden christlichen Gemeinde hineinversetzen, und die Verhältnisse, aus welchen das neue vom Christenthum angeregte Leben in seiner Eigenthümlichkeit sich entwickeln sollte, zur klaren Anschauung bringen. Die verschiedenartigen Elemente, die überall in den Schooß der aufblühenden Christengemeinden den Keim eines mehr und mehr eingreifenden, erst allmählig wieder auszugleichenden Gegensatzes verpflanzten, mußten hier gerade, wo die der griechischen Nation angeborne Beweglichkeit und Factionssucht sich auch in Beziehung auf das Christenthum geltend zu machen versucht war, um so mehr zu einer ganz neuen eigenthümlichen Gestaltung des christlichen Lebens zusammenwirken.

Die corinthische Gemeinde bestund, wie sich voraus erwarten läßt, und sowohl aus den Nachrichten der Apostelgeschichte über ihre Ent-

* Das hier Folgende erschien zuerst in meiner Abh. die Christuspartei in der corinthischen Gemeinde u. s. w. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831. 4. S. 61. f.

stehung (K. 18.), als auch aus dem Inhalt der beiden Briefe selbst erhellt, ihrem größeren Theile nach aus Heidenchristen. Doch fehlte es auch nicht an solchen Mitgliedern, die entweder unmittelbar aus dem Judenthum gewonnen worden waren, oder wenigstens jüdischen Begriffen und Vorurtheilen sehr leicht bei sich Eingang gestatteten. Der Apostel sah sich daher auch hier, wie sonst, zu Ermahnungen veranlaßt, die das gegenseitige Verhältniß der Judenchristen und Heidenchristen betrafen. Vor allem aber zeugt für das Daseyn eines judenchristlichen Bestandtheils in der corinthischen Gemeinde die bekannte Stelle 1. Cor. 1, 11., in welcher der Apostel von den in der corinthischen Gemeinde herrschenden Streitigkeiten spricht und die einzelnen Parteien nennt, in die sich die Gemeinde theilte. *Ἐδηλώθη μοι περὶ ὑμῶν — ὅτι ἕκαϛος ὑμῶν λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλȣ, ἐγὼ δὲ Ἀπολλὼ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριϛȣ̃.* Es leidet wohl keinen Zweifel, daß sich an Paulus und Apollos vorzüglich der heidenchristliche Theil der Gemeinde anschloß, der Name des Petrus aber für solche, die auch als Christen dem Judenthum getreuer blieben, der Mittelpunkt einer engern Vereinigung war, wohin wir aber die nach Christus benannte Partei zu rechnen haben, läßt sich nicht so leicht entscheiden. Könnte jedoch ihr eigenthümlicher Character genauer bestimmt werden, so müßte uns dieß in die überhaupt in der corinthischen Gemeinde stattfindenden Verhältnisse weit tiefer hineinsehen lassen. Die Frage nach der Christuspartei ist daher der Hauptpunkt der Untersuchung, mit welchem alles Andere, was sich auf die Verhältnisse der corinthischen Gemeinde und die Stellung des Apostels zu ihr bezieht, in näherem oder entfernterem Zusammenhang steht.

Unter den verschiedenen Meinungen, die über die sogenannte Christuspartei schon früher aufgestellt worden sind, sind es vorzüglich zwei, die eine nähere Beachtung verdienen, die Storr'sche und die Eichhorn'sche. Auf diese beiden müssen wir hier zunächst Rücksicht nehmen.

So nahe der Gedanke zu liegen scheint, *οἱ τȣ̃ Χριϛȣ̃* seyen solche gewesen, die entweder selbst noch den Unterricht Jesu genossen hatten, oder wenigstens zu einer Secte gehörten, an deren Spitze ein unmittelbarer Schüler Jesu stund, so stellt sich doch dieser Meinung in der Unbestimmtheit, wie sie z. B. von Ziegler (Theol. Abhandl. Th. II. S. 38.) dargelegt worden ist, sogleich die vollkommen gegründete Einwendung entgegen, es lasse sich nicht begreifen, wie sich die Chri-

stuspartei von der Kephaspartei unterschied, da ja diese denselben Vorzug von dem Haupte ihrer Partei rühmen konnte. Warum nannte nicht auch sie sich nach einem Lehrer, der wie Petrus in unmittelbarer Verbindung mit Jesu stund? Daß sie sich vorzugsweise nach Christus nannte, scheint offenbar etwas vorauszusetzen, was selbst die petrinische Partei nicht mit ihr gemein hatte. Eben dieß nun, das die petrinische Partei von der Christuspartei characteristisch unterscheidende Merkmal, glaubte Storr * in dem Verwandtschaftsverhältniß, in welchem der an die Spitze der Christuspartei gestellte Lehrer zu Christus stund, zu finden. *Οἱ τοῦ Χριστοῦ* sind nach Storr diejenigen Mitglieder der corinthischen Gemeinde, die den Apostel Jakobus als Verwandten Jesu zum Haupt ihrer Secte gemacht hatten. Der Vorzug, welchen sie sich selbst vor der petrinischen Partei zuschrieben, bestund also darin, daß sie sich nicht blos an einen unmittelbaren Jünger Jesu, sondern sogar an einen *ἀδελφὸς κυρίου*, wie Jakobus Gal. 1, 19. heißt, anschlossen. Sie selbst rühmten sich daher einer durch Jakobus vermittelten nähern äußern Verbindung mit Christus, und dieß ist es, worauf der Apostel 2. Cor. 5, 13. durch den Ausdruck *Χριστὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν* anspielt. Nur bei dieser Voraussetzung werde auch begreiflich, warum Paulus 1. Cor. 9, 5. die Brüder des Herrn, unter die Jakobus gehörte, und 15, 7. den Jakobus selbst neben Petrus noch besonders genannt habe. Quod si enim pars Corinthiorum prae Petro, alii prae fratre Domini Paulum contemserint, caussa in promtu est, cur priore loco non universe tantum scripserit, se, quidquid isti contradicant, omnino apostolum, et cum reliquis omnibus pari jure esse, sed praeterea seorsim addiderit, etiam cum fratribus Domini, etiam cum Petro se pari jure esse. Eandem ob causam, quod nimirum apud partem Corinthiorum Petri, apud quosdam Jacobi auctoritas plurimum valeret, non satis habet, ceterorum apostolorum cum suo consentaneum testimonium universe protulisse, sed nominatim et Petrum et Jacobum eosque solos ex omni apostolorum numero resurrectionis Christi testes citat. Idque non alia de caussa, quam quod uterque testis certae Corinthiorum parti ante alios quosque locuples videretur, factum fuisse, eo magis persuasum habemus, quanto consideratior est delectus testimoniorum, quibus hoc

* Notitiae historicae epist. Pauli ad Cor. interpr. servientes. 1788. S. 14. Opusc. acad. Vol. II. S. 246.

loco Paulus utitur. Diese Meinung ist sowohl von Flatt * als auch von mehreren andern Gelehrten, namentlich von Bertholdt**, Hug ***, Heydenreich † gebilligt und angenommen worden. So scheinbar sie aber ist, so liegt doch in allem, was Storr für sie vorgebracht hat, nichts eigentlich Beweisendes. Die Stellen, auf die sich Storr beruft, erhalten ihren ganz befriedigenden Sinn, wenn auch die *ἀδελφοὶ κυρίȣ* und Jakobus in keiner nähern Beziehung dieser Art zur corinthischen Gemeinde stunden. Die *ἀδελφοὶ κυρίȣ* werden 1. Cor. 9, 5., wie Jakobus 15, 7., in der Reihe der Uebrigen, mit welchen sie in Eine Klasse gehören, aufgeführt, und der Zusammenhang enthält durchaus nichts, was uns zu der Voraussetzung veranlaßte, ihre Erwähnung habe in einem besondern, nur auf sie sich beziehenden Verhältniß ihren Grund. Ebenso wenig ist der Ausdruck *Χριςὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν* so beschaffen, daß er gerade nur von einem Verhältniß der Verwandtschaft verstanden werden müßte, da sich überhaupt in den beiden Briefen des Apostels nichts findet, was als Gegensatz gegen eine solche übertriebene, den Sectengeist der corinthischen Gemeinde nährende Werthschätzung äußerer Verwandtschafts-Verhältnisse zu nehmen wäre. Zudem entstünde, wenn nach der Storr'schen Ansicht die Christuspartei eigentlich die Partei des Jakobus war, dabei immer auch noch die Frage, warum nannte sich diese Partei nicht ebenso nach Jakobus, wie sich die übrigen Parteien nach Paulus, Apollos, Kephas nannten? Wozu gerade der Name *οἱ τȣ̃ Χριςȣ̃*? So gewöhnlich allerdings nach dem Sprachgebrauch der Artikel in einer solchen Verbindung ein Verhältniß der Verwandtschaft bezeichnet, so will doch dazu gerade der Name *Χριςὸς* nicht sehr passen. Es darf wohl mit Recht bemerkt werden, daß es in diesem Falle statt: *οἱ Χριςȣ̃* ebenso: *οἱ κυρίȣ* heißen würde, wie ja auch von *ἀδελφοὶ κυρίȣ*, und nicht von *ἀδελφοὶ Χριςȣ̃* die Rede ist. In dem hier gebrauchten Namen *Χριςὸς* liegt ein Nebenbegriff, der auf ein anderes Verhältniß hinweist, als das einer äußern, auf die Person Jesu sich beziehenden Verwandtschaft ††.

* Vorlesungen über die beiden Briefe Pauli an die Cor. S. 15. f.

** Histor. krit. Einl. Thl. VI. S. 3319.

*** Einl. 3. Aufl. Thl. II. S. 360.

† Comment. in I. Cor. Vol. I. 1825. S. 31.

†† Obgleich Jesus als *Χριςὸς κύριος* ist, so tritt doch in *κύριος* (man vgl. z. B. Joh. 20, 18. 25.) der Begriff des Historischpersönlichen weit mehr

Eben dieser Gesichtspunkt ist es ohne Zweifel, von welchem jene andere Meinung auszugehen hat, die Eichhorn * zuerst auf folgende Weise dargestellt hat: „Während die paulinische, kephische und apollische Parteien sich untereinander stritten, bildete sich eine Partei der Neutralen, die da behauptete, sie halte es weder mit Paulus, noch Apollo, noch Petrus, sondern blos mit Christus. Dieser ihr Ursprung kann kaum einem Zweifel unterworfen seyn: desto dunkler ist, worauf sie sich stützte. Auf einen besonderen Lehrer, der unmittelbarer Schüler Christi gewesen wäre, wohl nicht: denn sonst würde sein Name ebenso, wie der von Paulus, Apollo und Petrus ausdrücklich genannt seyn; ebenso wenig wohl auf einen unmittelbaren Unterricht von Christus, weil die corinthischen Juden, die etwa Jesus zufällig auf einer Wallfahrt nach Jerusalem gehört haben können, doch nur so äußerst wenige hätten seyn können, daß sie schwerlich zur Bildung einer eigenen Partei

hervor als in *Χριστός*, das auch schlechthin von Jesus gesagt, doch immer zugleich den dogmatischen Begriff des Messias oder Erlösers in sich schließt. Es ließe sich zwar allerdings denken, daß diejenigen, die sich als *οἱ Χριστοῦ* als Verwandte Jesu bezeichnen wollten, eben durch diesen Ausdruck zugleich ihr näheres Verhältniß zu Jesus als Messias, *Χριστός*, hätten bezeichnen wollen, allein in diesem Falle tritt dann doch wieder der Begriff der Verwandtschaft zurück, und es läßt sich immerhin sagen: wäre dieser die Hauptsache, so würde er, wie in *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου*, eher durch *κύριος* als durch *Χριστός* bezeichnet seyn. Sie wollten sich wohl nicht als Verwandte des Messias, sondern nur des als Messias aufgetretenen Jesus geltend machen, In der Stelle bei Eusebius H. E. III. 19., die man hier vergleichen kann, in welcher von den *ἀπόγονοι Ἰούδα* gesagt wird, sie seyen unter Domitian angeklagt worden *ὡς ἀπὸ γένους τυγχάνοντες Δαβίδ, καὶ ὡς αὐτοῦ συγγένειαν τοῦ Χριστοῦ φέροντες*, ist auch nicht ein bloßes Verhältniß der Verwandtschaft mit Jesus gemeint, sondern es soll hier der eigentliche Begriff des Messias ausgedrückt werden. Man müßte also wenigstens die Storr'sche Ansicht in jedem Falle so modificiren, daß angenommen würde, es sey den *Χριστοῦ ὄντες* nicht blos um die Verwandtschaft mit der Person Jesu, sondern mit Jesus als dem Messias zu thun gewesen. Bei dieser Modification kann man dann aber kein Interesse mehr haben, die *Χριστοῦ ὄντες* blos auf wirkliche Verwandte Jesu zu beschränken, da sich ja eines speciellen Verhältnisses zu Jesu als Messias auch Andere rühmen konnten. Es ist diese den Sprachgebrauch von *κύριος* und *Χριστός* betreffende Einwendung, so viel mir bekannt ist, noch nicht gegen die Storr'sche Erklärung gemacht worden; unläugbar ist aber der jedesmalige Gebrauch der Benennungen *Ἰησοῦς, Χριστός, κύριος* keineswegs willkürlich, und eine genauere Beachtung desselben in den einzelnen Stellen für die Exegese von großer Wichtigkeit. Man vergl. die nachfolgenden Bemerkungen über 2. Cor. 5, 26.

* Einl. in das N. T. Bd. III. 1. S. 107 f.

hingereicht hätten; und wäre einer von ihnen Stifter einer eigenen Christuspartei gewesen, so würde sie seinen Stifternamen ebenso getragen haben, wie die paulinische, apollische und kephische. Sie stützte sich also wohl auf einen schriftlichen Unterricht, den sie aus den aufgezeichneten Reden Jesu im Urevangelium schöpfte. Und warum hätten sich ihre Anhänger des Gegensatzes wegen, der nun einmal herrschend war, und den der Name der Neutralen nicht deutlich bezeichnete, nicht vorzugsweise Christus-Schüler nennen können?" Abgesehen von der Eichhorn'schen Hypothese des Urevangeliums, die ohnedieß eine sehr unsichere Stütze dieser Meinung ist, hat Pott * dieselbe durch Vergleichung der Stelle 1. Cor. 3, 22. fester zu begründen gesucht, wo Paulus nach der vorangehenden Rüge der in der corinthischen Gemeinde entstandenen Schismen den Hauptsatz seiner Erörterung in die Worte zusammenfaßt: *πάντα ὑμῶν ἐςιν, εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλώ, εἴτε Κηφᾶς, πάντα ὑμῶν ἐςιν, ὑμεῖς δὲ Χριςȣ̃.* Nos quidem, könne man die Anhänger der Christuspartei ihre Ansicht selbst darlegen lassen, pro firma persuasione nostra, tam in Pauli, atque in Apollo, quam in Kephae institutione veram Christi doctrinam deprehendi, utraque ad amplificandam atque stabiliendam nostram rei christianae cognitionem uti nulli dubitamus, neque facundiorem Apollo Paulo patri, in peculiari sibi vi atque simplicitate persistenti, seu hunc illi praeferentes, neque etiam Petri, apostoli primarii, institutionem spernentes, quatenus nobis genuina innotuit, ut, quod unice agimus, non jurantes in verba ullius, praeter Christum, magistri, omnibus hisce ducibus veri Christi cultores evadamus. Man müßte demnach die Meinung der *Χριςȣ̃ ὄντες* als die von Paulus selbst gebilligte betrachten. An dieselben *οἱ Χριςȣ̃* habe man nun auch in der Stelle 1. Cor. 1, 12. zu denken. Minime enim eo, sagt Pott (a. a. O. S. 33.), quod in proxime praecedentibus per idem illud *ἐγὼ δὲ* ter adhibitum, sectae atque factiones significantur, ullo modo cogimur, ut verba *ἐγὼ δὲ Χριςȣ̃* (in quae insuper abit sectarum recensus) et ipsa ad sectam referamus, cum quia Paulo forsitan vel corripiendae orationis causa veros Christi discipulos sic designare libuit, ne ipsi opus esset verborum plurium copia atque circuitu fere hoc: superesse tamen juxta sectas commemoratas, qui, ab omni sectarum studio alieni, ex cujusvis doctoris vere christiani institutione

* Epist. Pauli ad Cor. Partic. I. 1826. Proleg. S. 31. f.

proficere studeant, quo pleniori jure ad solum Christum pertinere videantur, et s. p., quo quidem circuitu Apostolus eo magis supersedere potuit, cum eos, ad quos scriberet, satis cognitum habere sciret, quomodo illud τȣ̃ Χριςȣ̃ εἶναι intelligi vellet; tum, quia interrogati, cum quonam doctore facerent? se τȣ̃ Χριςȣ̃ εἶναι ingenue profiterentur ipsi, quia nec variis, nec paucioribus verbis respondere poterant; tum quia fortassis ob id ipsum, vel augendi factionum numeri causa ab aliis, male sedulis, οἱ Χριςȣ̃ vocari soliti erant, ut et ipsi sectae speciem prae se ferrent. Die Quelle, aus welcher die, die sich τȣ̀ς Χριςȣ̃ nannten, ihre christliche Lehre schöpften, sey eben der Unterricht des Paulus, Apollo und Petrus gewesen. Indem der Apostel 3, 22. die Corinthier selbst auffordre, τȣ̃ Χριςȣ̃ εἶναι, wolle er ebendamit die Anhänger der Secten auf die Lehre der wahren Lehrer hinweisen, an die sich οἱ Χριςȣ̃ bereits halten. Um jeden Schein einer Secte zu vermeiden, haben sie sich nicht nach dem Lehrer, der zuerst den Grundsatz aufstellte, τȣ̃ εἶναι εἰ μὴ τȣ̃ Χριςȣ̃, sondern schlechthin τȣ̃ Χριςȣ̃ genannt.

Sofern es nun hier zunächst die Behauptung gilt, die Stelle 1. Cor. 1, 12. sey aus der Parallelstelle 3, 22. zu erklären, entsteht die Frage, ob die Worte der letztern Stelle ὑμεῖς δὲ Χριςȣ̃ in demselben Sinne zu nehmen sind, wie die Worte der erstern: ἐγὼ δὲ Χριςȣ̃? Es kann für den Zweck der Beantwortung dieser Frage nicht überflüssig seyn, den Ideengang des Apostels in dem ganzen zusammenhängenden Abschnitt 1, 12.—3. fin. kurz zu überblicken. Der Apostel geht von dem Tadel aus, welchen er über den Sectengeist der Corinthier aussprach. In V. 14. äußert er sich darüber froh, daß er durch das βαπτίζειν nichts dazu beigetragen habe. Dieß veranlaßt ihn namentlich zu der Bemerkung, das βαπτίζειν sey überhaupt nicht die Hauptsache, sondern das εὐαγγελίζεσθαι. Dadurch war er auf sein Hauptthema geführt, auseinander zu setzen, was beim εὐαγγελίζεσθαι und dem Gegenstande desselben, dem Christenthum, die Hauptsache sey, nämlich nicht menschliche Weisheit und Kunst, nicht was sonst nach der gewöhnlichen Meinung der Menschen als das Höchste gilt, sondern nur die einfache Lehre von gewissen historischen Thatsachen und vor allem von der großen Thatsache des Kreuzestodes Jesu. In dieser Beziehung kommt freilich, erinnert der Apostel, das Christenthum mit den unter Juden und Heiden herrschenden Begriffen

über dasjenige, was der Mensch in religiöser Hinsicht bedarf, und als seinen höchsten Vorzug anzusehen hat, in den größten Widerstreit. Allein dieß ist die völlige Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Standpunkts, wovon ja, wie der Apostel von V. 26. an weiter ausführt, auch schon die Beschaffenheit der Mitglieder, die die christlichen Gemeinden bilden, den auffallendsten Beweis gibt. Alle Vorzüge, die sonst unter den Menschen gelten, finden sich bei ihnen nicht, aber welche ganz andere Vorzüge hat dagegen eine christliche Gemeinde, sofern sie eine von Gott auserwählte Gesellschaft ist, und in Christus das höchste Princip ihres religiösen und geistigen Lebens hat? In Beziehung darauf wird nun K. 2, 1. f. an dem Gegensatze der *σοφία Θεȣ̃* und der *σοφία τȣ̃ αἰῶνος τȣ́τȣ* das Eigenthümliche des christlichen Bewußtseyns nach der Folge seiner einzelnen Momente entwickelt*, und das Princip desselben in das *πνεῦμα Θεȣ̃* gesetzt. Erwachen aber kann das christliche Bewußtseyn nicht, wenn nicht dem Pneumatischen, das das *πνεῦμα Θεȣ̃* mittheilen will, in dem Gemüthe des Menschen selbst etwas Pneumatisches entspricht, eine gewisse subjective Empfänglichkeit für das Pneumatische. Der *ψυχικὸς* hat nach seiner blos sinnlichen, rein natürlichen Geistesrichtung keinen Begriff von demjenigen,

* Die theils objectiven, theils subjectiven Momente sind: 1) das objectiv Gegebene, *τὰ ὑπὸ τȣ̃ Θεȣ̃ χαρισθέντα ἡμῖν* 2, 13. Sofern dieß Gegenstand und Inhalt einer Lehre ist, spricht der Apostel 2) von der *σοφία Θεȣ̃*. Wird nun aber diese *σοφία Θεȣ̃* wirklich in das Gemüth des Menschen aufgenommen, so empfängt er 3) ebendamit das *πνεῦμα ἐκ τȣ̃ Θεȣ̃* V. 12. Es erwacht in ihm das ächt christliche Bewußtseyn. Das Princip des christlichen Bewußtseyns selbst aber ist in letzter Beziehung 4) das *πνεῦμα τȣ̃ Θεȣ̃* selbst, und wie nur dieses es ist, welches *τὰ τȣ̃ Θεȣ̃ οἶδεν* V. 11., so ist es auch das Princip und die wirkende Ursache, *ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τȣ̃ Θεȣ̃ χαρισθέντα ἡμῖν*. Immer aber muß das *πνεῦμα τȣ̃ Θεȣ̃*, wenn es in dem Menschen wirken soll, schon etwas Pneumatisches in ihm vorfinden, das es ergreifen kann, sonst würde ja der zwischen dem *πνευματικὸς* und *ψυχικὸς* gemachte Unterschied gar nicht stattfinden können. Was die Worte *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες* betrifft, so stimme ich ganz der in den Studien der Württemb. Geistlichkeit, herausg. von D. Klaiber III. 2. S. 51., gemachten treffenden Bemerkung bei, daß *συγκρίνειν* hier in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen ist: über gewisse Gegenstände ein Urtheil fällen, wie weit sie zusammengehören oder nicht, möchte aber das *συγκρίνειν πνευματικοῖς πνευματικὰ* nicht von der dem Inhalt entsprechenden Form, sondern von der Mittheilung des Pneumatischen an Pneumatische verstehen, da mir dieß nach dem unmittelbar Folgenden *ψυχ. δὲ ἄνθρ. ȣ̓ δεχ.* und nach K. 3, 1. f. der Hauptgedanke zu seyn scheint.

dessen sich der πνευματικός bewußt ist, er kann sich in den geistigen Zustand des πνευματικός gar nicht hineindenken, weil er nicht auf derselben Stufe des geistigen Lebens steht, jener gilt daher dem ψυχικός für einen μωρός. Ebendaher kann der Mensch das Göttliche nie durch sich selbst inne werden, es muß ihm von Gott mitgetheilt werden. Diese Mittheilung ist durch das Christenthum geschehen, durch welches in allen, die Empfänglichkeit dafür haben, ein ganz neues höheres Bewußtseyn geweckt worden ist. Ohne Zweifel wollte der Apostel V. 14. auf die nachtheiligen Urtheile Rücksicht nehmen, die sich seine Gegner in Corinth über ihn erlaubten. Da es ihnen noch an Sinn und Empfänglichkeit für das Pneumatische fehlte, so konnten sie auch die höheren Belehrungen nicht fassen, die der Apostel ihnen hätte ertheilen können, und sahen die ihm durch die Natur der Sache gebotene Herablassung nur als ein Merkmal geistiger Schwäche an. Auf denselben Character einer noch so niedrigen Stufe des geistigen Lebens führt nun der Apostel K. 3, 3. f. auch die Parteisucht der Corinthier zurück. Auch sie gieng, nach der Ueberzeugung des Apostels, aus einer Geistesrichtung hervor, die unfähig war, sich zur höhern Einheit zu erheben, und ebendaher die einzelnen Lehrer des Evangeliums nur in ihrem getrennten für sich Seyn, nicht aber in ihrer höhern gemeinschaftlichen Beziehung auf das Eine Princip alles geistigen Lebens, auf Christus, zu nehmen wußte. Daher nun der Hauptgedanke, welchen der Apostel 3, 3. f. ausführt: christliche Lehrer sind nur Diener der Absichten Gottes, sofern sie nur im Namen Gottes und in dem ihnen von Gott angewiesenen Wirkungskreise thätig sind. Sein Wirkungskreis sey bei den Corinthiern gewesen, den ersten Grund des Christenthums zu legen, er sey es sich bewußt, das Seinige gethan zu haben, mögen nur andere christliche Lehrer sich dasselbe Zeugniß geben können, aber von welcher Beschaffenheit seyn möge, was sie lehren, werde die Erfahrung zeigen, die beste Probe der Wirkungen einer Lehre. Nach dieser seine eigene Person betreffenden Digression kommt der Apostel V. 26. auf die Hauptermahnung, um die es ihm zu thun war, zurück, daß sich die Korinthier vor allen verderblichen, dem Gemeingeist des Christenthums entgegenwirkenden Grundsätzen hüten und sich durch keine Scheinweisheit der Welt, die menschliches Ansehen über Gebühr erhöhe, täuschen lassen sollen. Wo es um das wahre Interesse der Gemeinde zu thun ist, wo alles auf Christus und Gott,

das Eine höchste Princip des wahrhaft geistigen Lebens, bezogen wird, kann der christliche Lehrer sich nur als Diener betrachten. Dieser durch das Ganze sich hindurchziehende Gedanke liegt auch der V. 16—18. gegebenen Erinnerung zu Grunde. Dem Geist Gottes, der den Christenverein als einen Tempel Gottes beseelen soll, wirkt der entgegen, der die Einheit der Christen durch Sectengeist stört, und wer auf weltliche Weisheit vertraut, gibt Menschen ein Ansehen, das sie Gott gegenüber nicht haben können. Eben daran schließt sich nun auch die Schlußerinnerung V. 21. 22. an: πάντα ὑμῶν ἐςιν, εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλὼς, εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος, εἴτε ζωὴ, εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεςεῶτα, εἴτε μέλλοντα· πάντα ὑμῶν ἐςιν, ὑμεῖς δὲ Χριςȣ̃, Χριςὸς δὲ Θεȣ̃. Unmöglich können diese Worte nach dem angegebenen Zusammenhang nur den Sinn haben, welchen Pott ihnen gibt: die Corinthier sollen alles Mögliche zur Vervollkommnung ihrer Einsicht in das Christenthum benützen, von allen Lehrern, wer sie auch seyn mögen, zu lernen suchen. Vestri sunt, sagt Pott (a. a. O. S. 158.), Paulus, Apollo, Kephas, quin imo totum doctorum universum, sive in eam universi classem, quae ζωὴν καὶ θάνατον, viventia ac mortua, sive in illam, quae ἐνεςεῶτα καὶ μέλλοντα, praesentia ac futura, amplectitur, referendi sint, i. e. ubi ab universi tropo recesseris: vos omnes velim ex omnibus omnino doctoribus γνησίοις, quantus quantus sit ipsorum numerus, in scientia christiana proficiatis, sive adhuc superstites sint, seu jam obierint, sive jam nunc, seu olim vobis contigerint. Lassen wir auch hier die gewiß sehr gezwungene und unnatürliche Deutung, die den Worten: πάντα ὑμῶν ἐςιν, εἴτε κόσμος u. s. w. gegeben wird *, auf sich beruhen, nehmen wir auch darauf keine Rücksicht, daß es, wenn wir nament-

* Man hat keinen Grund, von der gewöhnlichen und natürlichen Bedeutung der Worte abzugehen. Bei πάντα denkt der Apostel allerdings zunächst an die Lehrer, aber er erweitert und verallgemeinert, wie er es liebt, sogleich V. 21. und 22. seinen Gedanken. „Alles überhaupt soll nach Gottes Absicht und unter seiner Leitung zu eurem Besten dienen.“ Die Ausdrücke V. 22. drücken überhaupt den Begriff von πάντα aus. „Alles, was außer euch ist, die ganze euch umgebende Welt, in welcher ihr lebt, und ebenso auch jede Veränderung, die mit euch vorgehen kann, ihr mögt leben oder sterben, soll euch zum Besten dienen.“ Durch diese Verallgemeinerung seines Gedankens will der Apostel in seinen Lesern als Gegenständen der göttlichen Absichten ein Selbstgefühl anregen, das ihnen nicht erlauben könne, sich nur zum Mittel zur Beförderung des Ansehens ihrer Lehrer zu machen.

lich 2. Cor. vergleichen, wo nur dieselben schon 1. Cor. 1, 13. bezeichneten Lehrer gemeint seyn können, unmöglich die Absicht des Apostels seyn kann, die Corinthier schlechthin aufzufordern, sie sollen sich an alle möglichen Lehrer halten, ohne ein Merkmal anzugeben, an welchem die „γνήσιοι" von den 2. Cor. mit so schwarzen Farben geschilderten Irrlehrern unterschieden werden können, so können doch die Hauptworte: πάντα ὑμῶν ἐςι nur so genommen werden: alles hat seine Beziehung auf euch, d. h. alle christlichen Lehrer haben nur die Bestimmung, eurem Besten zu dienen, ihr selbst aber habt eure Beziehung auf Christus und Christus hinwiederum hat seine Beziehung auf Gott. Sehet ihr in euren Lehrern nicht bloße Menschen (als Menschen können sie ja keinen solchen Werth haben, daß ihr deßwegen das Ansehen Christi als des Einen Oberhaupts hintansetzen dürftet), sehet ihr in ihnen Diener der Absichten Gottes, so sind sie ja nur um eurer willen da, und es ist thöricht, dieses Verhältniß so zu verkehren, daß es scheint, ihr seyd nur um ihrer willen da, um ihrem Ansehen zu huldigen. Ihr stellet euch dabei auf einen Standpunkt, auf welchem ihr nur bei dem Einzelnen, Untergeordneten, stehen bleibt, und es nicht auf seine höchste Einheit zurückzuführen wisset. Wie eure Lehrer auf euch Rücksicht zu nehmen haben, euch zum Gegenstand und Zweck ihrer Thätigkeit machen müssen, so habt ihr auf Christus Rücksicht zu nehmen, er ist das höchste Princip, von welchem ihr euch in eurem ganzen religiösen und geistigen Leben als abhängig anerkennen müßt, Christus selbst aber weist auf Gott als das letzte und höchste, das absolute Princip zurück. So hat alles seine letzte Beziehung auf Gott, und das καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις (womit der Apostel V. 21. seine letzte Erinnerung an die vorangehende Erörterung über die σοφία τȣ̃ κόσμȣ anknüpft) ist etwas völlig Nichtiges. Verwerflich ist aber ebendeßwegen alles, wodurch irgend einem Lehrer ein Ansehen zugeschrieben wird, das ihn gleichsam zum Selbstzweck macht, und die Beziehung, die seine ganze Wirksamkeit auf das Beste der Gemeinde, auf Christus und Gott, haben soll, übersehen läßt.

Vergleichen wir nun mit der bisher erörterten Stelle jene andere 1, 12., so läßt sich nicht wohl verkennen, daß es sich mit der letztern ganz anders verhält, und die eine nicht zur Erläuterung der andern dienen kann, außer sofern in beiden von einem Χριςȣ̃ εἶναι die Rede ist, in beiden aber in einer verschiedenen Bedeutung. In der Stelle 1, 12.

erfordert es der Zusammenhang nothwendig, die Worte ἐγὼ δὲ Χριςῦ ebenso als Bezeichnung einer Secte zu nehmen, wie die vorangehenden Sätze: ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλυ, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ebenso viele Secten bezeichnen. Jene Worte können ebendaher nur in dem Sinne eines der sogenannten Christuspartei Angehörenden, nicht aber in dem Sinne genommen werden, wie wenn der Apostel im Gegensatz gegen jene Secten auf die über alle jene sectirerischen Spaltungen und Verschiedenheiten hinausliegende, in Christus gegebene göttliche Einheit hinweisen wollte. Soll daher die Eichhorn'sche Erklärung, nach welcher οἱ Χριςῦ die Neutralen sind, festgehalten werden, so sind doch auch die Neutralen selbst wieder nichts anders als eine Secte. In diesem Sinne hat sich daher auch Neander * über die Christuspartei ausgesprochen. „Sie mußten wohl," sagt Neander (a. a. O. S. 98.) über die Anhänger derselben, „in einem falschen Sinne behaupten, Christi zu seyn. Höchst wahrscheinlich veranlaßte der Weisheitsdünkel der Corinthier, daß unter den Streitigkeiten darüber, ob die Lehre des Paulus, Petrus oder Apollo die allein rechte und vollkommene sey, auch solche unter ihnen auftraten, welche das Christenthum besser als Paulus, Petrus und Apollo verstehen wollten, welche sich, sey es aus mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferungen, die sie auf ihre Weise nach ihren vorgefaßten Meinungen und Einbildungen deuteten, einen eigenen Christus und ein eigenes Christenthum machten, und die nun in ihrem hochmüthigen Freiheitssinne sich unabhängig machen wollten von dem Ansehen der auserwählten und erleuchteten Zeugen des Evangeliums, welche wohl selbst eine vollkommenere Lehre als diese zu haben meinten, und welche nun in solchem Dünkel zum Unterschiede von allen andern sich die alleinigen Christusjünger nannten." Auch diese Ansicht kann nur als Modification der Eichhorn'schen angesehen werden. Wie aber die Eichhorn'sche Ansicht durch die Hypothese des Urevangeliums nicht geeignet ist, eine klare Vorstellung von dem Verhältniß der sogenannten Neutralen zu den Anhängern der übrigen Secten zu geben, so bleibt auch nach der von Neander gegebenen Erklärung der eigentliche Character der sogenannten Christuspartei noch immer im Dunkeln. Wollten sie auch im Gegensatz gegen die Secten-

* Kleine Gelegenheitsschriften practisch-christlichen, vornehmlich exegetischen und historischen Inhalts, 3. Aufl. Berlin 1829. S. 68. der Apostel Paulus und die Gemeinde zu Corinth.

häupter, deren Auctorität sich die Anhänger der übrigen Secten hingaben, sich einen eigenen Christus und ein eigenes Christenthum machen, so mußte doch auch ihr Verhältniß zu Christus auf irgend eine ähnliche Weise, wie bei den andern Secten vermittelt seyn, und man sieht nicht, wenn sie eine vollkommenere Lehre als andere zu haben meinten, das Christenthum besser als Paulus, Apollo und Petrus zu verstehen behaupteten, wie sie diesen Vorzug mit besserem Rechte, als dieß wohl auch jede andere der übrigen Secten thun mochte, von sich geltend machen wollten. Entweder sind daher *οἱ Χριστοῦ* keine Secte, die mit den übrigen neben ihnen genannten Secten in Eine Klasse zu setzen wäre, was der Klassification der verschiedenen Secten, wie sie der Apostel 1, 12. gibt, offenbar widerspricht, oder sie bildeten zwar ebenfalls eine Secte, aber wir müssen dann in diesem Falle gestehen, daß wir uns wenigstens nach den bisher dargelegten Meinungen noch keinen klaren Begriff von ihrer Tendenz und Eigenthümlichkeit zu machen im Stande sind.

Um nun von dem zuletzt bemerkten Punkte aus der Wahrscheinlichkeit näher zu kommen, scheint mir die Andeutung nicht ohne Wichtigkeit zu seyn, die J. E. Chr. Schmidt in einer Abhandlung über die Stelle 1. Cor. 1, 12. gegeben hat *: es seyen eigentlich nur zwei Parteien, die paulinische und apollonische Eine, die Petriner und Christianer, wie Schmidt sich ausdrückt, ebenfalls Eine Partei. Nach dem bekannten Verhältniß, in welchem Paulus und Petrus, jener als Heidenapostel, dieser als Judenapostel, theils wirklich zu einander stunden, theils wenigstens von den Hauptparteien der ältesten christlichen Kirche zu einander stehend gedacht wurden, kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß die beiden Secten, die sich nach Paulus und Kephas nannten, den Hauptgegensatz bildeten. Folgt nun schon daraus, daß die beiden andern Parteien, die apollonische und die Christuspartei im Verhältniß zu jenen sich nur auf eine geringere Differenz beziehen konnten, so führt wohl auch das Verhältniß der paulinischen und apollonischen Partei selbst, wenn wir uns darüber nähere Rechenschaft zu geben suchen, auf dieselbe Ansicht. Wir sehen aus mehreren Stellen, daß Paulus den Apollo sich völlig zur Seite setzte, und ihn als einen ächten Mitarbeiter in der Verkündigung des Evangeliums betrachtete, und in dem Inhalte der beiden Briefe des Apostels selbst findet sich nichts,

* Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. 1. Bd. 1797. S. 91.

was auf eine tiefer gehende Differenz schließen ließe. Ich will hiemit nicht läugnen, was gewöhnlich angenommen wird, daß der Apostel in dem Abschnitte, in welchem er von dem großen Unterschied der *σοφία κόσμε* und der *σοφία Θεῦ* spricht, vorzüglich die apollonische Partei vor Augen haben mochte, aber auf der andern Seite ist doch auch wieder zuzugeben, daß die hier geschilderte Geistesrichtung die bei der corinthischen Gemeinde im Ganzen mehr oder minder vorherrschende gewesen seyn muß, wenigstens soweit dieselbe aus Heidenchristen bestund, welche die dem Griechen so natürliche Vorliebe für alles, was zu der in jener Zeit so hochgeschätzten weltlichen Bildung gehörte, auch im Christenthum noch nicht verläugnen konnten. Der Apostel stellt ja eben diesen in der *σοφία τε κόσμε* noch befangenen, in die Tiefen des ächt christlichen Lebens noch nicht eingedrungenen Sinn als eine Eigenschaft dar, die den Corinthiern überhaupt auf der damaligen Stufe ihres geistigen Lebens zukomme. Mochte daher auch das Vorherrschende dieser Geistesrichtung, insbesondere sofern sie in einer Ueberschätzung des Aeußern des Vortrags vor dem Inhalt und der Sache selbst bestund, die apollonische Partei von der paulinischen unterscheiden, mochten die Anhänger dieser Parteien die Lehrer, die sie an ihre Spitze stellten, in ein Verhältniß zu einander setzen, das diese selbst keineswegs anerkennen konnten, so kann doch die Differenz selbst keine so wesentliche und dogmatisch fixirte gewesen seyn, daß nicht beide Parteien den Petrinern gegenüber auch wieder als Eine Partei gelten konnten, und es läßt sich somit, wenn wir die Sache von dieser Seite betrachten, sehr wohl annehmen, daß auch das Verhältniß der Kephaspartei und der Christuspartei ein ähnliches gewesen seyn werde. Ja, wenn beide Parteien in der Hauptsache als eine und dieselbe betrachtet werden müßten, würde dieß dem Verhältniß, das zwischen der paulinischen und apollonischen gedacht werden muß, gar nicht widerstreiten. Es kann ja dem Apostel 1. Cor. 1, 12. hier auch darum zu thun seyn, die Namen zu häufen, um dadurch den in der corinthischen Gemeinde herrschenden Parteigeist zu schildern, der sich auch dadurch aussprach, daß man sich in der Vervielfältigung von Sectennamen gefiel, die zwar verschiedene Farben und Schattirungen, aber nicht gerade verschiedene Parteien bezeichneten. Untersuchen wir daher vorerst die Frage, worin der Hauptgegensatz zwischen der paulinischen und petrinischen Partei bestund? Man nimmt gewöhnlich an, die petrinische

Partei sey eine streng judaisirende gewesen, und sie habe sich in Corinth der paulinischen Lehre vom mosaischen Gesetz, dem Grundsatz, daß es für Christen keine Verbindlichkeit habe, entgegengesetzt. Als solche schildert die Anhänger dieser Partei Heydenreich (a. a. O. S. 28.) mit den Worten: „Erant acerrimi legis Mosaicae omniumque institutorum judaicorum patroni ac defensores, libertatem christianam ab ista lege et istiusmodi institutis a Paulo strenue propugnatam rejiciebant, ideoque a Paulo, cane pejus et angue ipsis inviso, omnium animos abalienare studebant.“ Allein gegen diese Ansicht ist mit allem Rechte bemerkt worden, daß Paulus nach dem Inhalt der beiden Briefe nicht gerade solche Gegner vor Augen zu haben scheint, es findet sich in ihnen eigentlich nichts, woraus zu sehen wäre, daß sich die Hauptdifferenz zwischen Paulus und seinen Gegnern auf die übertriebene Anhänglichkeit der letzteren an das mosaische Gesetz bezogen habe, wie man doch nach der Analogie anderer Briefe, namentlich des Briefs an die Galater, erwarten sollte *. Aus diesem Grunde sah

* Man vergl. hierüber besonders Storr Notit. hist. S. 72.: **Antipaulinam partem judaismi studiosiorem fuisse, tum ex magistrorum, quos secuta est, ingenio, tum ex adversariae partis fervore antijudaico intelligitur. Quo magis mirum videri possit, quid negotii fuerit, quamobrem acerrimus judaismi oppugnator eam caussam in his proprie epistolis vix attingeret. Quamquam enim (II. Ep. III. 14. s. coll. IV. 3. s.) cogitato de Judaeorum contumacia queritur, nec temere dicit (III. 6.) novi foederis se ministrum esse, non veteris, cujus advenae (v. 1.) doctores, quamvis pro Christi ministris se gerentes (XI. 12—15.), ita sint tenaces, ut evangelium de Christo pervertatur (II. 17. coll. XI. 3. s.), vix tamen praeter hunc unum alius similis locus reperietur. Nam I. Ep. XV. 56. si quis omnino ad judaizantes respectus habeatur, minus certe evidens est, lucemque, hoc ipso demum loco (II. Ep. III. 6. s.) comparato, videtur haurire.** Was Storr hierauf bemerkt, um diese Erscheinung zu erklären, kann nicht genügen: 1) die beiden Briefe des Apostels seyen vorzugsweise an die ihm befreundete Partei in Corinth gerichtet, die an ihn geschrieben habe, er habe es daher nicht mit der judaisirenden Partei zu thun; 2) die corinthischen Pseudoapostel seyen Sadducäer gewesen, die die Beschneidung nicht ebenso für nothwendig erklärten, wie die Pharisäer. Das letztere kann, wie oben gezeigt ist, nicht angenommen werden, aber auch das erstere reicht nicht zu, da ja doch auch in dem angenommenen Falle eine Erklärung des Apostels über Grundsätze, die auf den Zustand der corinthischen Gemeinde so großen Einfluß hatten, gar nicht für überflüssig gehalten werden konnte. Ueberdieß aber erklärt sich der Apostel wenigstens in dem zweiten Brief sehr stark gegen die Pseudoapostel selbst. Die Stelle 2. Cor. 3., in welcher Paulus die *παλαιὰ* und *καινὴ διαθήκη* wie *γράμμα* und *πνεῦμα* unterscheidet, hat allerdings

man sich doch wieder genöthigt, bei den der Voraussetzung nach judaisirenden Gegnern zugleich noch eine andere Tendenz anzunehmen, in welcher Beziehung Heydenreich a. a. O. bemerkt: „a veritatis specie suspicio non abhorret, magistros istius factionis fallaciter et per imposturam Petri discipulos se venditasse, cum vere, ex parte saltem, Sadducaeorum forsitan sectae addicti essent, resurrectionem mortuorum, immo ipsius Christi in vitam reditum perfricte negantes.“ Dieselbe Ansicht hat auch schon Grotius geäußert, indem er zu 1. Cor. 1, 12. zu den Worten ἐγὼ δὲ Χριστοῦ über die Christuspartei bemerkte: „Venerant ex Judaea quidam, qui ipsum Christum docentem audierant, et quae ille de nova genitura dixerat, eadem esse volebant cum iis, quae dixerat, de resurrectione, falso ac perniciose: Sadducaeorum scilicet traduces.“ Mir scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß die Gegner, die der Apostel 1. Cor. 15. bestreitet, in keiner Beziehung zur Kephas- und Christuspartei stunden. Es waren zur Partei der Heidenchristen gehörende Gegner, die nach ihrer materialistischen sinnlichen Denkweise eine Fortdauer nach dem Tode läugneten, die Gründe aber, die sie in dieser Beziehung besser denkenden Christen gegenüber geltend machten, von der christlichen Auferstehungslehre nahmen. Wie für die griechische Denkweise überhaupt nichts widersinniger war, als die christliche Lehre von der Auferstehung (Ap.Gesch. 17, 32.), so hielten sich auch diese so zweideutigen Mitglieder der corinthischen Gemeinden zunächst an diese Lehre, um an ihr den Glauben an ein Leben nach dem Tode überhaupt als etwas Widersinniges darzustellen. Daß der Apostel zwischen Auferstehung und Unsterblichkeit nicht besonders unterscheidet, was Storr, der hauptsächlichste Vertheidiger jener Meinung, besonders geltend macht, beweist nicht, daß es sadducäisch denkende Gegner seyn müssen. Der Apostel läßt sich ja, wie seine ganze Entwicklung zeigt, auf diese Unterscheidung überhaupt aus dem Grunde nicht ein, weil nach seiner Ansicht zum vollen Begriff eines nach dem Tode fortdauernden Lebens auch die leibliche Fortdauer gehört. Es kann daher aus seiner Argumentation in dieser

auch eine Beziehung auf die Gegner. Doch sehen wir daraus nur, daß es judaisirende Gegner waren, welchen als noch im Judenthum befangenen Menschen der helle Tag des christlichen Bewußtseyns und Lebens, die δόξα κυρίου, noch nicht aufgegangen war. Ueber die specielle Richtung ihres Judaismus aber folgt gerade aus dieser Stelle nichts, da hier von der Anhänglichkeit an den νόμος speciell nichts gesagt ist.

Beziehung nichts geschlossen werden. Sadducäische Gegner lassen sich aber auch an sich schon um so weniger annehmen, da man sich diese Irrlehrer, so antichristlich sie sonst gesinnt seyn mochten, doch in irgend einer nähern Beziehung zum Christenthum denken muß. Wie hätten sie sich sonst auf die Auctorität des Apostels Petrus berufen können, wenn sie wirklich, wie doch angenommen wird, zur petrinischen Partei gehörten? Auch Flatt meint daher (a. a. O. S. 351.) der Storr'schen Ansicht zufolge, es seyen wahrscheinlich solche gewesen, die zuvor zu den Sadducäern gehört hatten, und nun ihre Meinungen in das Christenthum übertragen wollten: sie müssen zu einer antipaulinischen judaisirenden Partei gehört haben, weßwegen sich Paulus auf Petrus und Jakobus berufe. Allein eine solche Verbindung des Sadducäismus mit dem Christenthum ist nicht wahrscheinlich, und auch sonst historisch nicht nachweisbar. Es ist gewiß nichts natürlicher, als die Voraussetzung, daß in einer griechischen Gemeinde die gegen die christliche Lehre von der Auferstehung entstandenen Zweifel nicht in Lehrsätzen einer dem Christenthum stets fremd und feindlich bleibenden und nach außen sich nicht mittheilenden jüdischen Secte, sondern in dem allgemeinen Vorurtheil lagen, mit welchem die Griechen und Römer gegen die Lehre von der Auferstehung eingenommen waren, da es ja, wie uns auch sonst so viele Beispiele zeigen, kaum eine andere Lehre des Christenthums gab, in die sie sich weniger zu finden wußten, als eben diese. Daß bei jenen Christen der corinthischen Gemeinde insbesondere die Läugnung der Wahrheit dieser Lehre und der Mangel einer christlich-sittlichen Ansicht vom künftigen Leben mit einer epicureischen Lebensansicht zusammenhing, macht nicht nur der allgemeine Character jener Gemeinde, der noch in so vielen Merkmalen das Gepräge der griechischen Lebensansicht erkennen läßt, und dem Apostel auch zu andern ernsten Erinnerungen ähnlicher Art, wie namentlich in Hinsicht der *πορνεία*, wiederholt Veranlassung gab, sondern insbesondere auch die Stelle 15, 32., in welcher der Apostel vollends alles zusammenfaßt, was als Hauptmoment in dieser Sache festzuhalten ist, sehr wahrscheinlich. Je unwahrscheinlicher aber dadurch die Annahme eines sadducäischen Einflusses wird *, desto mehr fehlt es uns immer noch

* Man könnte freilich einwenden, die Verbindung eines solchen Materialismus mit dem Christenthum sey eben so unwahrscheinlich, als die Verbindung des Sadducäismus mit demselben, es lasse sich nicht einsehen, was

an einem bestimmten Unterscheidungsmerkmal in Hinsicht des Verhältnisses der paulinischen und petrinischen Partei. Schmidt wollte in der genannten Abhandlung a. a. O. den Hauptgrund der Differenz der beiden Parteien in der Anmaßung finden, mit welcher die Judenchristen nur sich für wahre Christen hielten, die Heidenchristen aber gar nicht als Christen gelten lassen wollten. „Es war ein Theil unter den ersten Christen, der sich Christum vorzugsweise zueignen konnte, dieß waren die Judenchristen. Christus, der Messias, kam zuerst um der Juden willen, denen er auch ganz allein verheißen war, den Juden verdankten es die Heiden, daß Christus in die Welt kam. Konnte sich nicht bei so stolzen Judenchristen die Anmaßung erzeugen, daß ihnen Christus, der Messias, allein zugehöre? Gerade so, wie 2. Cor. 10, 7. diese Anmaßung vorkommt. Diese nannten sich *τοὺς τῦ Χρισῦ*, Christus-Anhänger, Messias-Anhänger, oder den Namen nur wenig geändert, *χρισιανὸς*. Sind nun diese Christianer Judenchristen, so leidet es auch keinen Zweifel, daß sie Eine Partei mit den Petrinern gewesen seyen." Nehmen wir aber auch dieß an, so muß doch dieser Anmaßung der Judenchristen zugleich noch etwas anderes zu Grunde gelegen seyn, sonst ließe es sich gar nicht denken, wie sie als Judenchristen in einer doch größtentheils aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde mit einer die Heidenchristen von der Theilnahme am Christenthum ausschließenden Anmaßung sollten Eingang gefunden haben. Darin aber hat Schmidt, wie ich glaube, vollkommen Recht, daß er den Grund des Gegensatzes zwischen den Paulinern und Petrinern eben in demjenigen findet, was die Petriner zugleich zu *οἱ τῦ Χρισῦ* machte, nur fragt es sich nun um so mehr, wie dieß genauer und richtiger, als es bisher geschehen ist, bestimmt werden kann?

Um diese Frage zu beantworten, gehen wir gewiß von keiner

Christen von solcher Denkart bei dem Christenthum noch festhalten konnte. Sicher ist aber doch eine solche Inconsequenz bei der Eigenthümlichkeit des für Eindrücke aller Art so empfänglichen griechischen Characters weit denkbarer, als bei dem starren, so streng dogmatisch abgeschlossenen Sadducäismus. Daß aber die von dem Apostel Kap. 15. bestrittenen Gegner der Auferstehungslehre zur Christengemeinde selbst gehörten, erhellt aus V. 12. *πῶς λέγυσί τινες ἐν ὑμῖν, ὅτι ἀνάςασις νεκρῶν ὐκ ἔστι;* und wir sehen demnach hierin nur einen neuen Beweis davon, wie schwankend überhaupt noch der damalige Zustand der corinthischen Gemeinde war, und mit welchen großen Schwierigkeiten der Apostel in seinen Bemühungen, eine christliche Gemeinde in Corinth zu gründen, zu kämpfen hatte.

willkürlichen Voraussetzung aus, wenn wir annehmen, das Hauptmoment, das die Gegenpartei gegen Paulus geltend machte, werde sich auf irgend eine Weise in den Briefen des Apostels zu erkennen geben. Nun macht aber einen Hauptgegenstand des Inhalts der beiden Briefe eine Rechtfertigung des apostolischen Ansehens aus, das die Gegner dem Apostel Paulus nicht im vollen Sinne zugestehen wollten. Wie nun, wenn sie ihn aus dem Grunde nicht als ächten und legitimen Apostel anerkannt wissen wollten, weil er nicht in demselben Sinne wie Petrus und die übrigen Apostel *τȢ Χϱιςȣ̃* war, nicht wie diese in derselben unmittelbaren Verbindung mit Jesus während seines Lebens auf Erden stund? Petrus selbst hatte an dieser seinen Namen in Corinth führenden Partei keinen Antheil, wie schon daraus zu schließen ist, daß Petrus nicht selbst nach Corinth gekommen war, wohl aber müssen, wie aus allem hervorgeht, umherreisende Pseudoapostel, die sich auf den Namen des Petrus beriefen, auch nach Corinth gekommen seyn. Im zweiten Briefe, in welchem überhaupt Paulus sich offener gegen diese Gegner ausspricht, und sie direkter bekämpft, nennt er sie 11, 13. geradezu *ψευδαποςόλȣς, ψευδαδέλφȣς, ἐϱγάτας δολίȣς, μετασχηματιζομένȣς εἰς ἀποςόλȣς Χϱιςȣ̃*. Sie also wollten die wahren *ἀπόςολοι Χϱιςȣ̃*, die *Χϱιςȣ̃ ὄντες* seyn. Der den Judenchristen eigene Eifer für das mosaische Gesetz mochte auch hier hauptsächlich die wirkende Triebfeder seyn, da sie aber in einer Gemeinde von Heidenchristen, wie die corinthische war, wenn sie unmittelbar mit ihren Grundsätzen hervortraten, keine günstige Aufnahme erwarten konnten, so suchten sie dem Apostel Paulus durch Angriffe auf sein apostolisches Ansehen überhaupt entgegenzuarbeiten, und auf diesem Wege ihrem Judaismus Eingang zu verschaffen. Nach dieser Voraussetzung ergibt sich, wie es scheint, das Verhältniß der petrinischen Partei zur Christuspartei sehr einfach und natürlich. Es waren, wie ja auch schon die Pauliner und Apollonier nicht wesentlich differiren konnten, nicht zwei verschiedene Parteien, sondern nur zwei verschiedene Namen einer und derselben Partei, so daß beide Namen nur die Ansprüche bezeichneten, die diese Partei für sich geltend machte. Sie nannte sich *τȣ̀ς Κηφᾶ*, weil Petrus unter den Judenaposteln den Primat hatte, *τȣ̀ς Χϱιςȣ̃* aber, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des ächten apostolischen Ansehens aufstellte, und eben daher den erst später und auf eine ganz eigenthümliche Weise als Apostel aufgetretenen Pau-

lus nicht als ächten und ebenbürtigen Apostel anerkennen wollte, ihn zum wenigsten den übrigen Aposteln weit nachsetzen zu müssen glaubte*. Daher nun auch die absichtlich gewählte Benennung *οἱ τῦ Χριςῦ*, nicht *τῦ Ἰησῦ*, oder *τῦ κυρίυ*. Der Begriff des Messias, oder Erlösers, sollte vorangestellt werden, um als vollgültig mittheilende Organe des messianischen Glücks und Segens, des höheren Lebens, dessen Princip Christus der Erlöser ist, nur solche zu bezeichnen, die alles, was dazu gehört, aus der unmittelbarsten Ueberlieferung, aus einer äusserlich und thatsächlich nachweisbaren Verbindung mit der Person Jesu empfangen hatten.

Es kommt nun darauf an, die hier aufgestellte Ansicht durch Erwägung einiger Hauptstellen in den beiden Briefen so viel möglich zu begründen. Vielleicht enthält schon der erste apologetische Abschnitt, in welchem der Apostel eine Rechtfertigung seiner apostolischen Auctorität und Wirksamkeit gibt, Kap. 1—4., hier einige Beziehungen, bei welchen er insbesondere die als *τὑς τῦ Χριςῦ* sich geltend machenden Anhänger der petrinischen Partei vor Augen haben mochte. Wenn der Apostel 2, 26. mit allem Nachdruck von sich behauptet, *ἡμεῖς δὲ νῦν Χριςῦ ἔχομεν* (sofern das göttliche *πνεῦμα* das Princip seines christlichen Bewußtseyns ist), wenn er 4, 1. seinen Lesern zu bedenken gibt, daß sie ihn als einen *ὑπηρέτης Χριςῦ* anzusehen haben, wenn er V. 10. versichert, daß er als der geringste unter den Aposteln sich gerne als einen *μωρὸς διὰ Χριςὸν* betrachte, wofern nur sie mit gutem Grunde sich selbst für *φρόνιμοι ἐν Χριςῷ* halten, wenn er V. 15. erinnert, daß es nicht darauf ankomme, *μυρίυς παιδαγωγὺς ἔχειν ἐν Χριςῷ*, sondern *πολλὺς πατέρας*, so liegt schon in solchen andeutenden Stellen ziemlich nahe, an die kaum zuvor erwähnte Partei derer zurückzudenken, die sich auf eine dem Ansehen des Apostels nachtheilige Weise in einem ganz besonderen Sinne als *οἱ τῦ Χριςῦ ὄντες*

* Wollten Einige, wie namentlich Zach. Pierce (s. Pott Proleg. S. 25.) aus einer Stelle im ersten Briefe des römischen Clemens an die corinth. Gemeinde (c. 47. *ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν [ὁ μακάριος Παῦλος ὁ ἀπόςολος] περὶ αὐτῦ τε καὶ Κηφᾶ καὶ Ἀπολλῶ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι*) den Schluß ziehen, die Worte 1. Cor. 1, 12. *ἐγὼ δὲ Χριςῦ* seyen höchst wahrscheinlich unächt, so dürfte man in dieser Stelle des Clemens, wenn ihr so große Wichtigkeit beizulegen wäre, mit größerem Rechte eine Bestätigung der obigen Annahme der Identität der Kephas- und Christuspartei zu finden glauben.

geltend machen wollten, wenn auch gleich diese speciellen Beziehungen hinter die allgemeine apologetische Tendenz dieses Abschnitts, wie sie oben angegeben worden ist, zurücktreten. Eine hieher gehörige Hauptstelle ist in jedem Falle der Abschnitt 9, 1. f. Der Apostel kommt hier mit einer raschen Wendung auf seine eigene Person zu reden, gleichwohl hängt der mit 9, 1. beginnende Abschnitt mit dem Inhalt des unmittelbar vorangehenden Kapitels sehr genau zusammen, und die hier gerade sich darbietende Gelegenheit zu einer apologetischen Erörterung ist von ihm sehr fein benützt. Im vorhergehenden achten Kapitel nämlich hatte der Apostel aus Veranlassung der Frage, die ihm über die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten und den Genuß von Opferfleisch vorgelegt worden war, davon gesprochen, daß es Fälle geben könne, in welchen man aus schonender Rücksicht auf andere zu unterlassen verpflichtet sey, wozu man an und für sich vollkommen berechtigt zu seyn glauben könne. Diesen Gedanken wendet nun der Apostel so, daß er ihm Gelegenheit gibt, manches, was seine Gegner zu seinem Nachtheile deuteten, von der Seite darzustellen, von welcher es nun als eine aus Rücksicht auf seinen apostolischen Beruf freiwillig übernommene Verzichtleistung erscheinen mußte. Auch er habe als Apostel gewisse Rechte, von welchen er so gut als andere Apostel Gebrauch machen könne, er habe es aber nicht gethan, weil eine höhere Rücksicht ihm vielmehr gebot, keinen Gebrauch davon zu machen. *Οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόςολος; ὀυχὶ Ἰησῦν Χριςὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;* bin ich nicht frei, bin ich nicht Apostel und zwar Apostel so gut als irgend einer der andern Apostel, habe ich denn nicht den Herrn Jesus Christus gesehen? Wozu die Berufung auf das *ἑωρακέναι Ἰησῦν Χριςὸν, τὸν κύριον ἡμῶν,* zur Rechtfertigung des *ἀπόςολος εἶναι,* wenn nicht die Gegner den ächt apostolischen Character ihm deßwegen absprachen, weil er nicht wie sie, oder vielmehr wie die von ihnen an die Spitze ihrer Parteien gestellten Apostel, den Herrn gesehen und in unmittelbarer Verbindung mit ihm gelebt hatte? Dieß sollte also das ächte Merkmal des *Χριςῦ εἶναι* seyn. Daß aber eben diese Gegner des Apostels in Eine Klasse mit den Anhängern der petrinischen Partei gehörten, erhellt aus den folgenden Worten V. 5.: *μὴ ὀυκ ἔχομεν ἐξυσίαν, ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόςολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τῦ κυρίυ, καὶ Κηφᾶς;* Von allen diesen galt das *Χριςῦ εἶναι* in dem bisher erörterten Sinne: es galt von den sämmtlichen Aposteln, die den Um-

gang mit Jesu genossen hatten, es galt in einem noch engeren Sinne von den ἀδελφοὶ κυρίου, sofern sie als Verwandte des Herrn in einer noch nähern Beziehung zu ihm stunden, es galt im engsten Sinne von Petrus, sofern ihm Jesus selbst einen gewissen Vorzug vor den übrigen gegeben hatte, und er jenes ganze Verhältniß in seiner Person am vollkommensten repräsentirte. Aber selbst einem Petrus glaubte Paulus in dem vollen Bewußtseyn seiner apostolischen Würde und der mit derselben verbundenen Rechte und Ansprüche nicht nachstehen zu dürfen. Zum Beweise, daß er dieselben Rechte, wie die übrigen Apostel, habe, und namentlich das Recht, auf Kosten der Gemeinden, welchen er das Evangelium predige, zu leben, beruft sich der Apostel 1) auf das, was im gewöhnlichen Leben als Recht und Sitte gelte V. 7. 8., 2) auf ein Gebot des mosaischen Gesetzes, das sich zwar zunächst nur auf die Thiere beziehe, die der Mensch für sich gebraucht, aber um so mehr von dem Geringern auf das Größere schließen lasse V. 9—12., 3) auf den im mosaischen Opferkultus eingeführten Gebrauch V. 13. So wohlbegründet aber dieses ihm als Apostel gleich den übrigen zukommende Recht sey, so habe er doch davon keinen Gebrauch gemacht, weil ihm dieß für die Sache des Evangeliums zweckmäßiger und für ihn selbst innerlich lohnender zu seyn schien. So habe er überhaupt im steten Bewußtseyn des Hauptzwecks, um welchen es ihm zu thun war, seine ganze Persönlichkeit dem Interesse anderer und der auf sie zu nehmenden Rücksicht untergeordnet, und seine Sinnlichkeit so gebändigt, daß sie sich nur den Zwecken des Geistes unterwerfen mußte. V. 15—27. Dieser ganze Abschnitt erhält wohl seine befriedigendste Aufklärung durch die Voraussetzung, die Gegner des Apostels haben die Anspruchslosigkeit und Uneigennützigkeit, die er sich bei den Gemeinden, bei welchen er das Evangelium verkündigte, zur Pflicht machte, als ein von dem Apostel selbst gegebenes Zugeständniß gedeutet, wie wenig er sich in dem Gebrauch der einem Apostel in diesem Verhältniß zustehenden Rechte den übrigen Aposteln gleichzustellen wage. Im Contrast mit diesem nur als Schwäche und Mangel an Selbstvertrauen gedeuteten Benehmen konnten sie selbst um so weniger Ursache zu haben glauben, die eigennützige und selbstsüchtige πλεονεξία, deren sie der Apostel sonst beschuldigt, zurückhalten zu müssen. Für den Apostel aber mußte es, je mehr diese Beschuldigungen mit dem Hauptangriffe auf seine apostolische Würde zusammenhängen, um so mehr von Interesse

seyn, sich auch von dieser Seite zu rechtfertigen und sein Benehmen in das wahre Licht zu stellen. Wie hier die Apologie des Apostels in ihrem Hauptpunkte auf das *ἑωρακέναι Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν κύριον ἡμῶν*, zurückgeht, wobei übrigens der Apostel, ohne sich über die eigenthümliche Beschaffenheit dieses *ἑωρακέναι* näher zu erklären, nur das Allgemeine, das ihn den übrigen Aposteln gleichstellte, festhalten wollte, daß auch er in jedem Falle eine eigene Anschauung des Herrn von sich prädiciren könne, so beruft sich wohl der Apostel auch 15, 8. nicht ohne eine gleiche Beziehung darauf, daß auch ihm, wie den übrigen Aposteln, der Herr erschienen sey. So sehr auch allerdings die folgende wichtige Erörterung der Lehre von der Auferstehung eine gleichsam urkundliche Beglaubigung des Hauptsatzes, auf welchen sie sich stützte, daß Jesus vom Tode auferstanden und als der Auferstandene wirklich gesehen worden sey, zu erfordern schien, so wenig wird doch dadurch die Voraussetzung ausgeschlossen, der Apostel habe auch hier die sich ihm von selbst darbietende Gelegenheit, sich in dem Hauptpunkte, an welchen die Gegner die apostolische Auctorität geknüpft wissen wollten, den mit Jesu während seines Lebens verbundenen Jüngern in Einer Reihe gleichzustellen und ihre unmittelbare Anschauung des Herrn auch sich als Kriterium seiner apostolischen Berufung zu vindiciren, absichtlich nicht unbenützt gelassen. Dabei scheint der Apostel seinen Gegnern sogar selbst zugeben zu wollen, daß er, wofür sie ihn im besten Falle allein halten wollten, nur ein *ἔκτρωμα* sey, *ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων* (vergl. 4, 9. *ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν*), ja sogar nicht einmal *ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος*, wie wenn er mit diesen Worten sagen wollte, er lasse sich, was sie nur zu seinem Nachtheil geltend machen, auf der andern Seite auch wieder gerne gefallen, da sich mit solchen Beschuldigungen auch wieder ein Sinn verbinden lasse, in welchem sie seiner apostolischen Auctorität nicht den geringsten Eintrag thun können. Deutlicher scheint sodann die schon hierin liegende polemische Beziehung in den Worten V. 11. *εἴτε οὖν ἐγὼ, εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτω κηρύσσομεν*, hervorzutreten. Der Apostel scheint hier selbst auf den Unterschied hinweisen zu wollen, der von einer gewissen Seite her so gerne zwischen ihm und den übrigen Aposteln geltend gemacht wurde. Wer die Vielseitigkeit der Beziehungen kennt, die der Apostel dem Inhalt seiner Briefe zu geben pflegt, wer sich aus so vielen Stellen überzeugt hat, wie treffend und mit welcher Gewandtheit

und Kunst er Directes und Indirectes zu verbinden weiß, wird auch in der hier gemachten Voraussetzung nichts Gesuchtes und Unwahrscheinliches finden können.

Offener und unmittelbarer als in dem ersten Briefe treten die polemischen Beziehungen, zu welchen der Apostel in beiden Briefen so vielfache Veranlassung hatte, in dem zweiten hervor, doch ist es auch hier erst am Ende des Briefs, wo nun der Apostel seinen Gegnern, ohne weitere Umwege zu suchen, mit aller Freimüthigkeit entgegentritt, und sie scharf und unverwandt in's Auge faßt. In dem vorangehenden Theile des Briefs ist es vorzüglich die Stelle 5, 16., die, an sich sehr bedeutungsvoll, durch die Rücksicht auf die Gegner ein neues Interesse erhält. Der Apostel versichert die Corinthier von Anfang in verschiedenen Wendungen seiner Vertrauen erweckenden Liebe, und sucht sie von der Reinheit seiner Absichten und Bestrebungen zu überzeugen. Den Vorwürfen der Gegner stellt er die Wirkungen entgegen, die seine Lehre durch das ihm von Gott verliehene Vermögen vermittelst der *διακονία τῆς καινῆς διαθήκης* hervorbringe. Je größer die Vorzüge der *καινὴ διαθήκη* sind, desto größer sind auch die Vorzüge der *διακονία*. Aber in schneidendem Contrast stehen mit derselben, fährt der Apostel 4, 7. fort, die Leiden aller Art, mit welchen ich als schwacher, hinfälliger Mensch zu kämpfen habe, Leiden, die meine Kraft jeden Augenblick zu erschöpfen drohen, doch nur um so herrlicher bewährt sich an mir dieselbe, den Tod durch das Leben überwindende Kraft, durch welche Jesus vom Tode wieder auferweckt worden ist. Darum lasse ich mich durch die Leiden meines Berufes in meiner Thätigkeit nicht hemmen. Leiden dienen ja nur dazu, den innern Menschen, das wahre Selbst des Menschen, für die künftige Herrlichkeit auszubilden. Dieser Gedanke veranlaßt nun den Apostel K. 5. von dem Zeitpunkt zu reden, in welchem einst der irdische Leib, unter dessen Bürde wir seufzen, zu einem himmlischen verklärt werden wird (V. 1—4.). Diese zu unserm christlichen Bewußtseyn wesentlich gehörende zuversichtliche Erwartung eines Zustandes, in welchem wir nach der Wanderung aus diesem Leibe bei dem Herrn daheim seyn, oder in die innigste Verbindung mit ihm kommen werden, muß schon jetzt unserem ganzen Thun und Streben die gewissenhafteste Beziehung auf Christus geben, welcher es ja überhaupt ist, der das unserm sittlichen Verhalten genau entsprechende Vergeltungsurtheil aussprechen wird (V. 5—14.).

Dieses Bewußtseyn begleitet mich auch in meiner apostolischen Wirksamkeit, und ihr selbst werdet mir dieses Zeugniß geben müssen. Getrost dürft ihr, was mich in dieser Beziehung mein innerstes Bewußtseyn aussprechen heißt, gegen meine Gegner geltend machen, und zu meinem Ruhme ihnen gegenüber behaupten, daß es mir durchaus nicht um meine eigene Person, um mein eigenes Interesse, zu thun ist. Ich wirke in dem Geiste der Liebe, mit welcher Christus sich für uns so aufgeopfert hat, daß wir nur ihm leben können, und alle unsere bisherigen Verbindungen und Verhältnisse aufgehört haben, einen bestimmenden Einfluß auf uns zu äußern, weßwegen wir uns in eine ganz neue Sphäre des Bewußtseyns und Lebens versetzt sehen. Die höchste wirkende Ursache, durch die wir zu dieser völlig neuen Ordnung der Dinge erhoben worden sind, ist die Versöhnung, die Gott durch den Tod Christi zwischen sich und den Menschen gestiftet hat. Indem nun eben diese Versöhnung der eigentliche Inhalt meiner apostolischen Predigt, der Gegenstand meiner Thätigkeit ist, ist es eigentlich nur Christus, in dessen Namen ich wirke, nur Gott, dessen Stimme durch mich sich vernehmen läßt. Wie sollte es mir daher um meine Person so zu thun seyn, daß meine Gegner mich mit Recht eines eitlen Selbstlobes und selbstsüchtiger Absichten beschuldigen können? Der in diesem Zusammenhang von dem Apostel gebrauchte Ausdruck: *Χριςὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν* verdient hier genauer erwogen und exegetisch erörtert zu werden. Schon die Vieldeutigkeit des Wortes *σάρξ* macht die Erklärung etwas schwierig. Nimmt man die Worte, wie gewöhnlich geschieht, in der Bedeutung: res externae, äußere Vorzüge, und umschreibt z. B. mit Flatt die Stelle so: weil es uns nur darauf ankommt, daß die, für welche Christus gestorben ist, auch die heiligen Zwecke seines Todes an sich erreichen lassen, daß sie nicht sich selbst, sondern nur nach seinem Willen leben, so beurtheile ich auch keinen nach äußern Vorzügen, sondern nur darnach, ob er den großen Zwecken des Todes Jesu entspreche, ob er Jude oder Heide, frei oder ein Sklave u. s. w. sey, dieß kommt nun alles nicht mehr in Betrachtung (was der Apostel im Gegensatz gegen seine Gegner sage, die ganz anders dachten, V. 12. 11, 18. vergl. 22.) — so ist gegen diese Erklärung hauptsächlich dies einzuwenden, daß nach dem Zusammenhang der Stelle *σάρξ* etwas seyn muß, was nach einer gewissen Ansicht die Verbindung mit Christus vermittelt, indem ja der Apostel unmittelbar

zuvor den Hauptgedanken ausspricht: alle, für die Christus gestorben, gehören nur ihm an. Wie soll nun dazu in dem folgenden Satze *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τȣ̃ νῦν ȣ̓δένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα*, in welchem ohne dies auch *οἴδαμεν* nicht geradezu als gleichbedeutend mit *κρίνομεν* genommen werden kann, *σάρξ* in der Bedeutung: äußere Vorzüge, passen? Es bedarf diese Erklärung erst noch einer dem Zusammenhang entsprechenden Modification, weßwegen mehrere Interpreten *σάρξ* bestimmter von dem Vorzug einer äußern Verbindung und Verwandtschaft mit Christus verstehen, wie z. B. Wetstein zu V. 16. bemerkt: pseudoapostoli gloriabantur, se Christi agnatos et auditores fuisse 1. Cor. 1, 12., quibus Paulus respondet, cognationem solam nihil prodesse. In dieselbe Beziehung zu *οἱ Χριςȣ̃*, 1. Cor. 1, 12., setzt Storr unsere Stelle. Fuisse omnino, sagt Storr (a. a. O. S. 11. vergl. S. 20.), qui praecipuo quodam jure, quod ad Paulum nihil pertineret, se Christi esse putarent, eoque titulo Corinthiis externa, *τὰ κατὰ πρόσωπον* spectantibus, se venditarent. Neque dubium nobis videtur, quin externae ejusmodi cum Christo conjunctionis jactatores *καυχωμένȣς ἐν Χριςῷ* v. 12. notaverit Apostolus v. 16. Der Apostel habe es mit solchen zu thun, qui praeter externa ornamenta, et judaicam originem, et pristinam illam suam cum Apostolis, Christo familiaribus, conjunctionem nihil haberent, quo magnifice gloriari possent. Man müßte daher die Worte so nehmen: weßwegen ich mit keinem eine Verbindung anerkennen kann, deren Werth blos darin bestehen soll, mit Christus äußerlich verbunden gewesen zu seyn, oder eigentlich, wie es der Zusammenhang erfordert: weßwegen ich keine Verbindung mit Christus anerkennen kann, die nur durch ein äußeres Verhältniß ihren Werth erhalten soll. Aber auch so ist der Begriff von *σάρξ* noch nicht von der Seite aufgefaßt, von welcher er aus Rücksicht auf den Zusammenhang des ersten Satzes V. 16. mit dem zweiten aufgefaßt werden muß. Deswegen scheint mir der richtigen Erklärung näher zu führen, was Nösselt* zu der Stelle bemerkt hat: *κατὰ σάρκα* könne, wenn man damit die *καινὴ κτίσις* V. 17. zusammenstelle, nichts anders bedeuten, als aliquid vetustum, aut abjiciendam pristinam consuetudinem, was nach der verwandten Stelle

* Opusc. ad interpret. sacr. script. fasc. II. Hal. 1787. in der Comment. de Christi cognitione secundum carnem ad locum II. Cor. V. 14. 17. S. 196.

Gal. 6, 15. näher dahin zu bestimmen sey: τὴν σάρκα esse externa, quae jactare Judaei solebant, quibus quidem Judaeis contrarium dicit esse v. 16. τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ, i. e. veros Israelitas e Dei sententia, qui hanc, quam commemorasset, regulam novorum scilicet hominum sequerentur. Wenn aber nun Rössel hieraus das Resultat zieht: ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδ. οἴδ. κατὰ σάρκα hoc sensu dici, non eum nunc christianum agnoscimus, qui externis rebus, in quibus Judaei maximam laudem putant esse, conspicuus est, sed qui animi, Christo addicti, praestantia excellit, so ist hier wieder darauf keine Rücksicht genommen, daß nach dem Vorhergehenden, wo von dem ζῆν τινι die Rede ist, σάρξ nur das in gewissem Sinne die Verbindung mit Christus Vermittelnde seyn kann. In dieser Hinsicht scheint mir nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, da das ζῆν τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι ein neues, ganz eigenthümliches Leben ist, in σάρξ nur der Begriff des Angebornen, Angestammten, Althergebrachten, und darum Sinnlichen, Aeußerlichen liegen zu können. Σάρξ ist daher das Leben des Einzelnen, wie es bestimmt ist durch die natürliche Abstammung, den Zusammenhang mit der Nation, welcher der Einzelne angehört, und eben in dieser Hinsicht besonders durch die Vorstellungen und Ansichten, die durch das gemeinsame Nationalleben herkömmlich werden und einen überwiegenden Einfluß auf den Einzelnen ausüben. Sofern nun aber σάρξ das durch das Nationalleben Ueberlieferte und Fortgeflanzte ist, bezeichnet es im Gegensatz gegen das neue Leben, das durch den für uns gestorbenen Christus geweckt und begründet werden soll, eine in dem althergebrachten Kreise befangene, vom Sinnlichen, blos Natürlichen beherrschte Geistesrichtung, es gehört dazu alles, was dem παλαιὸς ἄνθρωπος noch anhängt, ehe er zum νέος ἄνθρωπος wird. Man kann daher in Beziehung auf die Person des Apostels geradezu sagen, σάρξ sey hier das Judenthum mit allen seinen althergebrachten nationalen Vorurtheilen, mit der ganzen, demselben eigenthümlichen Geistesrichtung. Ich glaube daher den vollen Sinn der Stelle so bestimmen zu müssen: seitdem ich, weil Christus für mich gestorben, ihm nur zu leben angefangen habe, mit ihm in Verbindung gekommen bin, weiß ich von nichts anderem mehr, was in Folge der äußern Verbindung, in welcher ich zu der Nation stehe, in welcher ich geboren bin, meine Geistesrichtung bestimmen und beherrschen könnte, ich bin eben damit aus allen Verhältnissen des Judenthums, welchem

ich bisher angehörte, aus allem, was vermöge meiner Geburt zur σάρξ in mir gerechnet werden kann, herausgetreten. Οὐδεὶς ist also keiner, dem ich in Folge einer meine Geistesrichtung bestimmenden Verbindung angehöre; statt οὐδεὶς hätte der Apostel ebenso gut οὐδὲν sagen können: ich weiß von nichts, von keinem äußern Verhältniß, das mich bestimmt und beherrscht, er sagt aber οὐδεὶς in Beziehung auf das persönliche Verhältniß, das in dem ζῆν Χριστῷ V. 15. liegt. Legen wir die angegebene Bedeutung von σάρξ zu Grunde, so kann auch der Sinn der zweiten Hälfte des Verses nicht mehr zweifelhaft seyn. Diejenigen Erklärer, die das äußere, die Verbindung des Einzelnen mit Christus, vermittelnde Verhältniß, das σάρξ bezeichnet, von der äußern Bekanntschaft mit Jesus verstehen, wie namentlich Grotius, Wetstein, Flatt u. A., geben den folgenden Worten einen Sinn, welchen Wetstein am bestimmtesten und vollständigsten so ausgedrückt hat: Christum non humilem esse, erwiedere Paulus den Pseudoaposteln, die sich für Verwandte und Schüler Jesu ausgaben, qualis fuit Judaeus, Judaeos docens, circumcisus, jacens in praesepio, pauper, contemtus, cruci denique affixus, sed exaltatum super omnes, omnium hominum nationumque communem salvatorem et justissimum judicem. Hätte ich auch, würde demnach Paulus in diesen Worten sagen, Jesum während seines Lebens auf Erden persönlich gekannt, so würde ich doch den Begriff, welchen mir die ganze äußere Erscheinung Jesu geben mußte, nicht mehr für den wahren und eigentlichen halten können. Ich müßte jenen Begriff, auf welchen meine Gegner wegen ihrer äußern Verbindung mit Jesus, wegen ihrer persönlichen Bekanntschaft mit ihm, so großes Gewicht legen, dennoch fallen gelassen haben, weil dazu der Begriff nicht mehr paßt, welchen mir der Zustand der Erhöhung Jesu von seiner Würde und Hoheit gibt. Konnte aber Paulus dieß wirklich sagen wollen? Mag auch der Zustand der sogenannten Erniedrigung, was eigentlich der κατὰ σάρκα Χριστὸς wäre, mit dem Zustand der Erhöhung noch so sehr contrastiren, so konnte doch Paulus nicht wohl sagen, er habe über diesem jenen eigentlich vergessen, könne darauf kein Gewicht mehr legen. Dann hätte er ja auch dem Kreuzestode Jesu nicht die Bedeutung geben können, die er ihm doch überall gibt, da ja auch der Kreuzestod Jesu sich nur auf den κατὰ σάρκα Χριστὸς in diesem Sinne beziehen läßt. Nehmen wir noch dazu, daß der Apostel, wenn dieß der Sinn seiner Worte

seyn sollte, eigentlich hätte sagen müssen: *εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Ἰησοῦν*, oder wenigstens *Ἰησοῦν Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκομεν τοιοῦτον ὄντα*, so kann uns eben dieß auf die richtige Erklärung leiten. Es darf auch hier der vom Apostel nicht unabsichtlich gebrauchte Ausdruck *Χριστὸς* nicht übersehen werden. *Ὁ κατὰ σάρκα Χριστὸς* kann nicht die irdische Erscheinung Jesu seyn, in Ansehung welcher es unmöglich die Absicht des Apostels seyn konnte, sich von der Anerkennung ihres Werthes so loszusagen, wie er durch die Worte: *ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκομεν* gethan hätte, sondern der *κατὰ σάρκα Χριστὸς* ist nur der Christus oder Messias des Judenthums, und der Apostel sagt demnach, was einen ebenso grammatisch natürlichen als an sich befriedigenden Sinn gibt: wenn es aber auch der Fall war (*εἰ δὲ καὶ ἐγν.* ist nicht gerade hypothetisch zu nehmen, wie es gewöhnlich genommen wird, der grammatischen Construction nach ist der nächste Sinn ein kategorischer, etwas Positives aussagender), daß ich früher keinen andern Messias kannte, als den Messias des Judenthums, einen solchen, der mir alle meiner Nation eigene Vorurtheile und sinnliche Neigungen ließ, und nicht im Stande war, mich auf die neue Stufe des geistigen Lebens zu erheben, auf welcher ich jetzt stehe, sofern ich dem Christus lebe, der für mich, wie für alle gestorben ist; so kann ich doch jetzt diesen Begriff des Messias nicht mehr als den wahren anerkennen, ich habe mich von allen Vorurtheilen, von allen sinnlichen Vorstellungen und Erwartungen losgerissen, die durch die natürliche Abstammung von meiner Nation auch auf mich übergegangen waren, sich auf mich, als gebornen Juden, vererbt hatten *. Was

* Das Wesentliche dieser Erklärung, die mir allein dem Sprachgebrauch und dem Zusammenhang angemessen zu seyn scheint, hat auch schon Nösselt a. a. O. S. 201. so ausgedrückt: **etiamsi alias Christum spectaverimus tanquam statorem aut restauratorem felicitatis externae, quam sibi vel postulant vel exspectant a Christo afferendam, nunc tamen non amplius talem putamus Christum esse debere, aut his in rebus Christianorum dignitatem ducimus contineri, sed in eo, quod novi sint homines, mente Christi ac virtutibus ornati.** Nur hat Nösselt den richtigen Gesichtspunkt der Auffassung dieser Stelle dadurch wieder verrückt, daß er voraussetzt, V. 16. sey **de judicio super veritate Christianorum recte dirigendo** zu verstehen. Der Apostel rede von *ἐγνωκότες κατὰ σάρκα Χριστὸν*, von judaisirenden Christen, und um diese aufzufordern, **ut contemnant judaicam vanitatem et pura mente colant Christum**, sage er, *ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκομεν* sc. *οὕτως*, welche Worte so zu nehmen seyen: **nunc autem non porro oportet tales (Judaismi amantes)**

nun aber die Beziehung der bisher erörterten Stelle auf den Zweck unserer Untersuchung betrifft, so könnte es scheinen, gerade die gegebene Erklärung sey demselben minder günstig als die gewöhnliche. Allein es ist wohl in keinem Falle zu läugnen, daß der Apostel bei dem Ausdruck Χριςὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν einen Seitenblick auf seine Gegner werfen wollte, die sich als vorzugsweise τὲς τῶ Χριςῶ ὄντας geltend machten, und es läßt sich diese Beziehung recht gut mit der gegebenen Erklärung vereinigen, wenn auch gleich nach derselben σὰρξ nicht unmittelbar von der äußern Verbindung mit Jesus, sondern zunächst von der angestammten Nationalität zu verstehen ist. Indem nämlich der Apostel im Hinblick auf seine Gegner, die ja überdieß auf den Vorzug ihrer ächt jüdischen Abkunft kein geringes Gewicht legten (2. Cor. 11, 22.), dem κατὰ σάρκα Χριςὸν γινώσκειν den hohen Werth nicht zugesteht, welchen die Gegner ihm geben wollten, stellt er sie als solche dar, die im Grunde ganz noch auf dem Standpunkte des Judenthums und des jüdischen Messiasbegriffs stehen, wenn sie ihm selbst den ächt apostolischen Character deswegen absprechen zu müssen glauben, weil er nicht in derselben unmittelbaren äußern Verbindung mit Jesu während dessen Leben auf Erden gewesen sey, die von den ursprünglich von Jesus selbst zum Apostelamte berufenen Jüngern gerühmt werden könne. Das eigentliche Moment, von welchem das εἶναι ἐν Χριςῷ allein hergeleitet werden dürfe, sey vielmehr, will der Apostel sagen, nicht sowohl die irdische und nationale Erscheinung Jesu, an welcher ja doch die σὰρξ in dem angegebenen Sinne immer auch noch ihren Antheil hatte, als vielmehr der Tod Jesu, sofern ja im Tode erst das alte Leben abstirbt, und das neue,

Christianos esse. Allein in γινώσκομεν liegt so wenig als in ἀπέθανον V. 14. ein oportet, und es ist auch gar nicht nöthig, es so zu nehmen, sobald wir nur nicht voraussetzen, wozu die Stelle nicht berechtigt, es sey hier von Judenchristen die Rede. Paulus spricht vielmehr zunächst nur von seiner eigenen Person und von seiner Verbindung mit Christus. Was de Wette dagegen bemerkt, beruht nur auf einer oberflächlichen Auffassung der Stelle sowohl, als meiner Erklärung. Man kann nicht blos sagen: κατὰ σ. γ. Χ. heiße Christum noch nicht so erkannt haben, daß man ihm allein lebt. Es muß auch gesagt werden, wie man denn Christus blos κατὰ σάρκα erkennt, wenn man ihm nicht allein lebt. Aber der Apostel spricht ja auch nicht blos von einem graduellen Unterschied, sondern von einem völligen Andersgewordenseyn, und sagt von sich, daß er sich in dem Zustande des κατὰ σ. γ. Χ. befunden habe. Was war es also, da er doch nicht blos sagen kann, er habe Christus nicht allein gelebt?

das in uns geweckt werden soll, seinen Anfang nimmt. Was den jüdisch nationalen Messias von dem Christus des wahrhaft christlichen Bewußtseyns wesentlich unterscheidet, ist das Leiden und Sterben Christi, die hohe Bedeutung des Kreuzestodes, die der Apostel überall als den Mittelpunkt der christlichen Lehre darstellt, und die er nicht ohne Grund auch in diesen beiden Briefen seinen Gegnern gegenüber mit allem Nachdruck hervorhebt. Wird daher das irdische Leben Jesu, als des Messias, und die sichtbare Verbindung mit ihm während seines Lebens auf Erden gewissermaßen als etwas für sich Bestehendes genommen, wird nicht vielmehr seine ganze irdische Erscheinung im Lichte seines Kreuzestodes aufgefaßt und dadurch gleichsam das Irdische an ihr abgestreift, so ist dieß immer noch ein Χριςὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν, man bleibt bei einem unmittelbar Gegebenen, durch die natürlichen Verhältnisse Bedingten stehen, welchem man erst absterben soll: sieht man dagegen in seinem Tode den großen Wendepunkt, in welchem die καινὴ κτίσις an's Licht tritt, das Alte verschwunden und alles neu geworden ist, so fällt sogleich alles hinweg, was den Gegnern oder vielmehr den Aposteln, auf deren Auctorität sich die Gegner stützten, in Hinsicht der unmittelbaren Verbindung mit Jesus während seines irdischen Lebens einen so eigenthümlich hohen Vorzug zu geben schien, was aber doch nur in Verhältnissen seinen Grund hatte, in welche die Apostel als geborne Juden eingetreten waren. Darum kann nun auch er, der erst so spät berufene Apostel, mit den Zeugen der Auferstehung des Herrn in Eine Reihe sich stellen, auch er hat ihn als denjenigen geschaut, der nun erst als der Gestorbene und auf's Neue Lebende die volle Bedeutung des christlichen Bewußtseyns und Lebens in uns aufgehen läßt, und das wahre Χριςȣ̃ εἶναι in uns gründet.

Sehr nahe schließt sich an die bisher erörterte Stelle eine andere 10, 7. an. Der Apostel kommt mit Kap. 10. auf den ihm von seinen Gegnern gemachten Vorwurf, daß es ihm an persönlicher Energie fehle. Er werde dagegen, versichert er, zeigen, daß er da, wo es auf die Hauptsache ankomme, mit allem Nachdruck und Ernst, mit der größten Sicherheit des Erfolgs, zu handeln wisse. Ebendamit sey auch der Vorwurf, welchen man ihm mache, daß ihm das ächte Merkmal eines Χριςȣ̃ ὢν fehle, widerlegt. Was denn, wenn man nicht blos willkürlich auf etwas Aeußeres sehe, das Χριςȣ̃ εἶναι besser beurkunde, als die ἐξȣσία εἰς οἰκοδομὴν, die Kraft und Energie, mit welcher

man zur Förderung der Sache des Christenthums wirke? *Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε*, redet er nicht sowohl die Gegner selbst, als vielmehr diejenigen Mitglieder der corinthischen Gemeinde an, die ihnen theils schon Gehör gaben, theils in Gefahr waren, sich noch weiter von ihnen verführen zu lassen. „Wenn ihr euch in Ansehung meiner Person an das haltet, was ich *κατὰ πρόσωπον* seyn soll, so ist dieß ein Beweis, daß ihr überhaupt auf das Aeußere sehet, nur nach dem Aeußern (*πρόσωπον* wie 5, 12.) urtheilet." Man bezieht diese Worte gewöhnlich auf die sogenannte Christuspartei, und Storr und Flatt verstehen sie nach ihrer Ansicht von der Christuspartei von der Rücksicht auf äußere Verwandtschaftsverhältnisse. Da der Apostel von dem *Χριςῦ εἶναι* spricht, so ist die Beziehung auf diejenigen, die sich vorzugsweise als *τὺς τῦ Χριςῦ* betrachteten, gewiß sehr natürlich, nur kann ich auch in dieser Stelle nichts finden, woraus zu schließen wäre, daß *οἱ τῦ Χριςῦ* eine eigene Partei bildeten. Der Apostel hat es vielmehr mit seinen Gegnern überhaupt zu thun, sofern sie sich ihm gegenüber einer nähern äußern Verbindung mit Jesus oder mit den unmittelbaren Jüngern Jesu, und namentlich mit Petrus, dem ersten der Apostel, rühmten, und darin das ächte Kriterium des *Χριςῦ εἶναι* finden wollten. Daß aber diese *Χριςῦ ὄντες* in Eine Klasse mit den Petrinern und der ganzen judaisirenden Gegenpartei gehörten, erhellt deutlich aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden, wo der Apostel von den *ὑπερλίαν ἀπόςολοι* spricht. Was er nun in Beziehung auf das *Χριςῦ εἶναι* V. 7. seinen Gegnern entgegenhält, scheint mir so gefaßt werden zu müssen: „Wenn einer so zuversichtlich von sich behauptet, ein ächter Jünger Christi zu seyn, in der wahren Verbindung mit ihm zu stehen, und nach seiner subjectiven Meinung, weil er einmal die Sache so ansehen zu müssen glaubt (dieser Nebenbegriff liegt sowohl in *ἑαυτῷ* als auch in *πρόσωπον*, das den Begriff des von persönlichen Rücksichten Abhängigen, Subjectiven in sich enthält), als das eigentliche Merkmal der wahren Verbindung mit Christus die äußere Verbindung mit Christus betrachtet, so muß er hinwiederum auch mir das Recht zugestehen, die wahre Verbindung mit Christus nach einem andern Merkmale, das ich für das wahre halte, zu bestimmen. In dieser Hinsicht kann ich in jedem Falle, mit demselben Rechte, wie meine Gegner von sich, von mir behaupten, *Χριςῦ εἶναι*." Welches Merkmal des *Χριςῦ εἶναι* der Apostel in Beziehung auf sich meint,

geht aus dem Folgenden hervor. „Dieses Recht, mich von meinem Standpunkt aus als Χριϛȣ̃ ὄντα zu betrachten, kann mir so wenig abgesprochen werden, daß es vielmehr anerkannt werden müßte, wenn ich auch in meinen Ansprüchen noch weiter gienge. Würde ich auch eine noch größere Amtsgewalt ansprechen, als ich wirklich thue, so würden doch meine Ansprüche wahr und gegründet seyn, ich hätte nicht zu fürchten, dabei zu Schanden zu werden, weil ich meine Befugniß, als Apostel zu wirken, nur εἰς οἰκοδομὴν und nicht εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν anwende, weil ich nur zur Förderung des wahren Wohls der Gemeinde zu wirken suche. Mit so gutem Recht glaube ich von mir behaupten zu dürfen, daß ich Χριϛȣ̃ bin." Was also der Apostel im Gegensatz gegen das κατὰ πρόσωπον βλέπειν der Gegner als eigentliches Merkmal des Χριϛȣ̃ εἶναι geltend machen will, ist der Zweck der οἰκοδομή, das ächt Christliche, Gemeinnützige seiner apostolischen Wirksamkeit, wie er von V. 13. an weiter ausführt. „Weit entfernt bin ich allerdings, mich mit denen in Eine Klasse zu setzen, die mit eitlem Ehrgeiz nach einem ganz willkürlichen, selbstgemachten Maaßstab sich selbst empfehlen und erheben, auf Kosten der Verdienste Anderer sich Ruhm zu verschaffen suchen, mein Ruhm liegt in demjenigen, was ich in meinem apostolischen Berufe innerhalb der Grenzen des mir von Gott angewiesenen Wirkungskreises für die Sache des Christenthums reell gewirkt habe, sofern ich der erste war, der das Christenthum nach Corinth brachte, und es daselbst so gepflanzt zu haben hoffe, daß die Wirkungen desselben mir noch einen weitern Wirkungskreis eröffnen werden. So wenig habe ich nöthig, in einem fremden Gebiete meinen Ruhm zu suchen, und so wenig kann in der Sache des Christenthums irgend etwas andres einen Werth geben, als das reelle Verdienst." Die Gegensätze, in welchen der Apostel hier spricht, lassen mit Recht vermuthen, daß die Gegner nicht nur seinem Ansehen entgegen wirkten, sondern sich auch das Verdienst anmaßten, die eigentlichen Gründer der corinthischen Gemeinde zu seyn. Sie waren zwar erst nach dem Apostel nach Corinth gekommen, da sie aber den Paulus gar nicht als wahren Apostel, als Χριϛȣ̃ ὄντα, anerkannten, so eigneten sie sich den ihm gebührenden Ruhm wenigstens insofern an, sofern sie erst das wahre Christenthum gepflanzt zu haben vorgaben.

Schon mit 10, 7. beginnt der Abschnitt, in welchem der Apostel sich nun geradezu gegen seine Gegner wendet, und sich durch die freieste

Herzensergießung über sein ganzes Verhältniß zu ihnen Luft macht. Der Ton, in welchem er sich gegen sie ausspricht, wird mit V. 11. immer stärker und lebhafter, es mischt sich eine schneidende Ironie in seine Rede, und das Bild, das er uns von seinen Gegnern entwirft, stellt sich uns in immer bestimmteren und abstoßenderen Zügen dar. „Ihr höret ja sonst, redet er 11, 1. seine Leser an, so geduldig die Sprache der Thoren (meiner Gegner, die sich selbst voll eitler Anmaßung erheben), ihr werdet gewiß auch mir einen Augenblick Gehör schenken, wenn ich in derselben Sprache, als Thor, zu euch rede (zu meiner Rechtfertigung und zu meinem Lobe etwas sage, was nach dem hohen Standpunkte, von welchem meine Gegner auf mich herabsehen, ihnen nur als Thorheit erscheinen kann.) Ich eifere um euch mit göttlichem Eifer (ich werde wie von einer heiligen Eifersucht ergriffen bei dem Gedanken, daß ihr die Liebe, auf welche ich als Gründer der christlichen Gemeinde in Corinth den gerechtesten Anspruch habe, auf andere übertraget, die nur meinen Zwecken entgegenwirken). Ich habe Euch mit Einem Manne verlobt, um Euch als reine Jungfrau Christus darzustellen. Ich fürchte aber, wie die Schlange Eva durch ihre List bethörte, möchten auch Eure Gedanken von der unbefangenen Treue gegen Christus abgezogen werden. Käme freilich Einer, der einen andern Jesus verkündigt, welchen ich nicht verkündigt habe, oder könntet ihr einen andern Geist empfangen, als ihr empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, als ihr erhalten habt (wäre es möglich, daß es noch ein anderes Christenthum gäbe, das allein für das eigentliche und wahre gehalten werden müßte, euch aber bisher durch mich noch nicht bekannt geworden wäre, und euch nun erst von solchen Lehrern gepredigt würde, hätte also ich euch die Wahrheit entweder noch gar nicht, oder nur sehr unvollständig und unlauter mitgetheilt), so würdet ihr vollkommen recht daran thun, euch dieß gefallen zu lassen. (Dieß ist es also, was den Apostel in den entschiedensten Gegensatz zu seinen Gegnern brachte, es handelte sich zwischen beiden Theilen um nichts Geringeres, als um das wahre und falsche Christenthum: die Gegner verkündigten wirklich einen andern Jesum und ein anderes Christenthum, indem sie den Apostel beschuldigten, daß er nicht das wahre verkündige.) Allein eben dieß ist ja eine ganz undenkbare Voraussetzung. Nur das Christenthum, das ich euch verkündigt habe, ist das wahre, das allen Glauben verdient. Denn ich glaube den über-

großen Aposteln in nichts nachzustehen." Die ὑπερλίαν ἀπόςολοι könnten die Gegner des Apostels selbst seyn, dieselben, die nachher ψευδαπόςολοι genannt werden. Da aber diese ψευδαπόςολοι in Corinth sich namentlich auf die Auctorität des Apostels Petrus beriefen, aus Palästina nach Corinth gekommen waren, und ohne Zweifel mit den palästinensischen Judenaposteln in irgend einem Zusammenhang stunden, so sind wohl die ὑπερλίαν ἀπόςολοι die Apostel selbst, deren Schüler und Abgeordnete zu seyn, die ψευδαπόςολοι vorgaben. Der Ausdruck ὑπερλίαν ἀπόςολοι soll daher nur die Ueberschätzung bezeichnen, mit welcher die Auctorität dieser Apostel gegen Paulus geltend gemacht wurde, worauf auch der Gal. 2, 9. von Jakobus, Petrus und Johannes gebrauchte Ausdruck οἱ δοκȣ̃ντες στύλοι εἶναι hindeutet, der zunächst nur sagt, wofür sie gewöhnlich, von einer gewissen Partei, die die öffentliche Meinung beherrschen wollte, gehalten wurden. „So sehr man auch," sagt demnach der Apostel, „das hohe Ansehen dieser Apostel gegen mich geltend machen mag, es kann doch dadurch der Wahrheit des Christenthums, das ich lehre, nichts entzogen werden." Im Folgenden führt nun der Apostel aus, wie er mit allem Recht sich seines apostolischen Berufs bewußt seyn zu dürfen glaube, da er neben der richtigen Einsicht in das Wesen der christlichen Lehre durch sein ganzes Benehmen gegen die corinthische Gemeinde, so wie durch sein ganzes Leben seinen reinen Eifer für die Sache des Christenthums an den Tag gelegt habe. Denn 1) ich habe, versichert der Apostel, auf die uneigennützigste Weise euch nicht einmal wegen meines Unterhalts in Anspruch genommen, während meine mit allen Künsten der Täuschung und Verführung so vertrauten Gegner (οἱ τοιȣ̃τοι ψευδαπόςολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποςόλȣς Χριςȣ̃, wie der Apostel V. 13. diese falschen, nur dem Namen nach für Apostel Christi sich ausgebenden Lehrer nennt) nur darauf ausgehen, von euch Gewinn zu ziehen und euch zum Mittel ihrer selbstsüchtigen Absichten zu machen V. 7—20.; 2) mein ganzes Leben ist eine Reihe von Beschwerden, Aufopferungen und Gefahren, die ich für die Sache des Christenthums übernommen habe V. 20. — ff. Eben dieser Abschnitt setzt es außer allen Zweifel, daß die Gegner des Apostels in Corinth geborne Juden, und zwar von ächt israelitischer Abkunft waren. Unstreitig gehörten sie daher zu der petrinischen Partei und machten die Auctorität des Apostels Petrus für sich geltend.

Indem nun der Apostel im Tone der Ironie fortfahrend sich zwar die von seinen Gegnern ihm schuldgegebene ἀφροσύνη freiwillig gefallen läßt, um sich unter dieser Maske auf gleiche Linie mit seinen anmaßenden, eitler Vorzüge sich rühmenden Gegnern zu stellen, und zu seiner Rechtfertigung sagen zu können, was nur als eitles, thörichtes Selbstlob zu lauten schien, die Corinthier aber, an die Sprache seiner übermüthigen Gegner gewöhnt, sich am liebsten in dieser Sprache sagen ließen (vgl. V. 19. 20. und 1.), macht er V. 22. die Fragen: Ἑβραῖοί εἰσι; κἀγώ· Ἰσραηλῖταί εἰσι; κἀγώ· σπέρμα Ἀβραάμ εἰσι; κἀγώ. Soll es nun einmal, will der Apostel sagen, um ein solches καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα V. 18. zu thun seyn, um ein καυχᾶσθαι, dessen Gegenstand nur angeborne, zufällige Vorzüge sind (σάρξ hier im Grunde in demselben Sinn, wie 6, 12. das Judenthum als das Angeborne), so kann ich es wohl auch noch meinen Gegnern gleich thun. Aber sie wollen nicht nur ächte Israeliten seyn, sondern als solche auch διάκονοι Χριστοῦ. Scheint es ihnen nun schon Thorheit, daß ich in den zuvor genannten Vorzügen mich ihnen gleich zu stellen wage, so werden sie es vollends für Wahnsinn halten (παραφρονεῖν sagt hier offenbar noch mehr als das vorhergehende ἀφροσύνη), daß ich vor ihnen sogar noch etwas voraus haben will, indem ich mich auf etwas weit Reelleres, als jene Vorzüge sind, auf die Thatbeweise meiner apostolischen Wirksamkeit berufen kann. Dieselben also, die als geborne Juden eine so hohe Meinung von sich hatten, behaupteten auch, die ächten διάκονοι Χριστοῦ zu seyn, ein Ausdruck, bei welchem, wie bei dem obigen ἀπόστολοι Χριστοῦ V. 13., die genaue Uebereinstimmung mit dem wiederholt vorkommenden Χριστοῦ εἶναι von selbst in die Augen fällt. Auch im folgenden Kap. 12. fährt der Apostel in der Rechtfertigung seines apostolischen Ansehens fort, und zwar führt er nun zum Beweise, mit welchem Rechte er sich seines apostolischen Berufs bewußt seyn dürfe, nach den beiden Kap. 11. erwähnten Gründen, als dritten Grund noch an: die ihm zu Theil gewordenen außerordentlichen Offenbarungen, namentlich eine Ekstase, in die er in der ersten Zeit seiner apostolischen Laufbahn versetzt worden war. Doch berufe er sich auch darauf nicht, um sich zu rühmen. Vielmehr trage er ja in seinem Leibe ein Uebel, das neben jenem erhebenden Gefühl das Gefühl seiner menschlichen Schwachheit stets lebendig in ihm erhalte, und ihn sein ganzes Vertrauen nur auf die göttliche Hülfe setzen lasse. Ueberhaupt

sey er zu allem, was er zu seinem Lobe gesagt habe, nur dadurch veranlaßt worden, daß die Corinthier nicht zu seiner Rechtfertigung gegen seine Gegner gesagt haben, was sie eigentlich hätten sagen sollen. Wie wenig er irgend einem Apostel nachstehe, müssen sie selbst am besten wissen, da er sich ja unter ihnen durch alle Kriterien einer ächt apostolischen Handlungsweise und Wirksamkeit documentirt habe, und ihnen nichts von allem fehle, was andern Gemeinden durch das Christenthum zu Theil geworden sey. Es läßt sich wohl nicht bezweifeln, daß auch die Erwähnung der ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις, auf die sich der Apostel hier beruft, mit seinem apologetischen Zwecke und mit der Beschaffenheit der Gegner, mit welchen er es zu thun hat, in einem sehr genauen Zusammenhang steht. Stellten sie als judaisirende Lehrer des Christenthums nach der Ansicht, die den Petrinern oder der Christuspartei eigenthümlich gewesen seyn muß, die äußere Verbindung mit Jesus, und den Umgang mit ihm, wie er den von ihm selbst berufenen und für ihren Beruf gebildeten Jüngern zu Theil geworden war, als das ächte Kriterium des Χριστοῦ εἶναι und des apostolischen Berufes auf, so konnte der Apostel Paulus, wenn er auf den letzten und höchsten Punkt zurückgehen sollte, an welchen seine Berufung zum Apostelamt geknüpft war, dem von den übrigen Aposteln äußerlich Erlebten nur eine innere Erfahrung gegenüberstellen, jene außerordentlichen Erscheinungen, die als innere Anschauung und Offenbarung des Göttlichen, als Thatsachen seines unmittelbaren Bewußtseyns, den Glauben an Christus in ihm geweckt hatten, jenes ἑωρακέναι Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν, auf das er sich schon 1. Corinth. 9, 1. berufen hat, und das in jedem Falle mit den hier erwähnten ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου in Eine Klasse gehört, wenn auch gleich nicht wahrscheinlich ist, daß die V. 2. f. beschriebene Ekstase gerade mit der in der Ap.Gesch. 9. erzählten Erscheinung, die die Bekehrung des Apostels bewirkte, zusammenfällt. Den Gegnern des Apostels mochten solche ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις als imaginäre Visionen erscheinen, die in Vergleichung mit dem äußerlich thatsächlichen Verhältniß, in welchem die übrigen Apostel mit Jesus zusammengelebt hatten, und nach dem Grundsatz, welchen schon Petrus Ap.Gesch. 1, 21. bei der Erwählung des Apostels Matthias aufgestellt hatte, keinen Anspruch auf objective Wahrheit machen konnten. Allein für den Apostel selbst waren solche in seinem innern Leben ihm zu Theil gewordenen Erschei-

nungen nichts desto weniger feste unumstößliche Thatsachen, und so gerne er es auch umgangen hätte, davon zu reden, um jeden Schein einer eitlen Selbsterhebung zu vermeiden, so wenig konnte er es doch unterlassen, hier, wo er nichts verschweigen durfte, was zur Rechtfertigung und Feststellung seines apostolischen Ansehens diente, sich auch darauf seinen Gegnern gegenüber zu berufen. Je mehr aber, wie er sich selbst nicht verbergen konnte, diese Beglaubigung seines apostolischen Berufs nur der Sphäre seines eigenen unmittelbaren Bewußtseyns angehörte, desto angelegentlicher hatte er in dem ganzen Inhalte seiner beiden Briefe immer auf's neue jenen Thatbeweis für sich geltend gemacht, welchem der Character objectiver Realität am wenigsten abgesprochen werden konnte, die große Probe, in welcher er seine apostolische Wirksamkeit beurkundet hatte, und den großen Erfolg, mit welchem es ihm gelungen war, die Sache des Christenthums zu fördern. Man vergl. 1. Cor. 3, 8—15. 9, 15. f. 15, 10. 2. Cor. 10, 12. f. (περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα) und was aus dem zweiten Briefe hierüber (vgl. S. 292. f.) schon angeführt worden ist.

So endigte die in dem ersten Briefe mit der Behauptung, daß das sectirerische Wesen der corinthischen Gemeinde in der Sinnlichkeit ihrer Geistesrichtung, in der Unfähigkeit, sich auf einen höhern Standpunkt, zur alles umfassenden Einheit zu erheben, seinen Grund habe, rein objectiv begonnene Polemik, nachdem der Apostel im Laufe der beiden Briefe seinen Gegnern immer persönlicher entgegengetreten war, und sich zuletzt genöthigt gesehen hatte, den Streitpunkt, um welchen es sich handelte, in seiner äußersten Spitze aufzufassen, dem Aeußern, das gegen ihn geltend gemacht wurde, ein ebenso positives Innere entgegenzustellen, im zweiten Briefe mit der Erörterung eines Punktes, der ganz der Subjectivität des eigenen Bewußtseyns anheimfiel, seine Objectivität wenigstens nur in der Macht des Eindrucks hatte, mit welchem sich dem Apostel eine innere Thatsache seines unmittelbaren Bewußtseyns darstellte. In diesem, dem Bewußtseyn des göttlichen πνεῦμα, auf das der Apostel in seinen beiden Briefen an die Corinthier besonders in so vielfachen Beziehungen immer wieder zurückkommt, in einem Princip, vermöge dessen ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' ὀδενὸς ἀνακρίνεται 1. Cor. 2, 15., in dem Bewußtseyn des νῦν Χριςῦ ἔχειν V. 16., beruht zuletzt alles, worauf der Apostel zur Rechtfertigung seines apostolischen Berufes sich stützen konnte.

Die hier entwickelte Ansicht von der Christuspartei hat seit ihrer ersten Bekanntmachung vielfache Beurtheilungen und Einwendungen erfahren *, deren nähere Berücksichtigung nebst der Prüfung der ihr entgegengestellten Ansichten hier an ihrem Orte ist, da eine weitere Erörterung der dabei in Betracht kommenden Momente nur dazu beitragen kann, die eigenthümlichen, in der corinthischen Gemeinde stattfindenden Verhältnisse, deren Kenntniß nicht blos für die Erklärung der beiden Briefe des Apostels, sondern auch für die klarere Einsicht in den frühesten Entwicklungsgang des Christenthums von großer Wichtigkeit ist, noch mehr aufzuhellen.

Meine Auffassung, glaubt Neander, „könnte allerdings dem Prädicat *οἱ τȣ̃ Χριςȣ̃* wohl zu entsprechen scheinen, und sie könnte bestätigt werden durch manche antithetische Beziehungen in den beiden Briefen, in welchen Paulus seinen ächt apostolischen Charakter vertheidigt und von sich behauptet, daß er von sich mit demselben Recht, wie irgend Einer sagen könne, daß er Christi sey (2. Cor. 10, 7.). Indeß alle diese Stellen enthalten zwar sicher einen Gegensatz gegen diejenigen, welche aus den bemerkten Gründen die apostolische Auctorität des Paulus streitig machten; aber keineswegs läßt sich das Vorhandenseyn eines solchen Parteinamens unter den Judenchristen dadurch beweisen. Und es bleibt bei dieser Auffassung die Schwierigkeit, daß wir doch durch die Stellung des Prädicats *οἱ τȣ̃ Χριςȣ̃* veranlaßt werden, die Bezeichnung einer von den Petrinern irgendwie verschiedenen, wenn gleich zu derselben allgemeinen Gattung gehörenden Partei hier zu erwarten,

* Zuerst wurde sie von Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 1832. 1. Thl. S. 298. 3. A. 1. Th. S. 314. hierauf von Billroth Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinthier, Leipz. 1833. Einl. S. XIX. f. und von Rückert, der erste Brief Pauli an die Corinthier Leipz. 1836. Beilage S. 435. berücksichtigt. Darauf bezogen sich: Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Corinth, Tüb. Zeitschr. 1836. 4. S. 2. f. die ich nun hier einrücke. Auf die durch meine Abhandlung zuerst wieder angeregte Frage nach der Christuspartei beziehen sich ferner die diesem Gegenstand speciell gewidmeten Abhandlungen: Schenkel, De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata. Disquisitio critico-historica ad antiquissimum ecclesiae christ. statum illustrandum pertinens. Basil. 1838. (Man vgl. meine Kritik dieser Abh. in den Jahrb. für wissensch. Kritik, Nov. 1839. Nr. 88. f.); Goldhorn, die Christuspartei zu Corinth im Zeitalter der Apostel, in Illgens Zeitschr. für histor. Theol. 1840. 2. H. S. 121. f.; Dähne, die Christuspartei in der apostolischen Kirche zu Corinth. Halle 1841. Vgl. theol. Jahrb. 1842. S. 393. f.

nach dieser Auffassung aber würde die Christuspartei von der petrinischen nur dem Namen nach verschieden seyn, was mit dem Verhältniß dieser Parteibezeichnung zu den vorhergehenden Parteinamen durchaus im Widerspruch steht. Es ließe sich demnach diese Auffassung nur auf die Weise haltbar machen, wenn man auf diesem Wege eine nicht blos formelle, sondern auch materielle Unterscheidung zwischen den beiden letzten Parteien finden könnte. Und man könnte etwa sagen, daß nicht alle Petriner, sondern nur die in ihrem Judaismus Beschränktesten und Schroffsten, indem sie die paulinischen Heidenchristen gar nicht als solche anerkennen wollten, welche mit dem Messias in Gemeinschaft stunden, ihrer judaisirenden Partei den ausschließenden Namen *οἱ τȣ̃ Χριςȣ̃* beigelegt hatten." Einen solchen Unterschied zwischen den Petrinern und der Christuspartei vermißt auch Billroth (a. a. O. S. XXV.) in meinen Bestimmungen, obgleich er mit der von mir aufgestellten Ansicht sich einverstanden erklärt, und glaubt, daß sie sich als die einzig wahre ausweisen möchte. Rückert (a. a. O. S. 444.) tadelt hauptsächlich, daß ich die Identität der Petriner und Christiner nirgends bewiesen habe. Da die Worte (1, 12.) einer solchen Annahme entgegenstehen, so werde ein solcher Beweis unerläßlich gefordert. Sodann lasse sich zwar begreifen, wie die ächten Apostel sich dem Paulus gegenüber *τȣ̃ς Χριςȣ̃* nennen gekonnt, aber weniger schon, wie die, welche als bloße Apostelschüler nach Corinth gekommen, und gar nicht mehr, wie eine Partei in dieser Stadt selbst, welche ja doch auch nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit Christo stand, man müßte denn annehmen wollen, was Schmidt gethan, nicht aber ich, daß alle die, welche durch Paulus Christen geworden waren, gar nicht als Christen anerkannt worden seyen, was indeß nirgends hätte schwerer werden mögen, als eben in Corinth, wo der größte Theil der Gemeinde von ihm habe herrühren müssen. Die von mir angeführten Stellen beweisen zwar allerdings, daß die Gegner unserm Apostel die apostolische Würde streitig gemacht, nicht aber, daß Petriner und Christiner eine einzige Partei seyen, davon finde sich kein Wort, keine Spur, vielmehr haben die Petriner alles das thun können, und die Christiner von ihnen grundverschieden seyn. Die Stelle 10, 7. würde, wenn sonst bereits bewiesen wäre, daß *οἱ Χριςȣ̃* in gleichem Sinne mit den Petrinern gehandelt, oder gar mit ihnen eine Partei gewesen, als directe Bekämpfung derselben betrachtet werden können, so lange aber dieß

nicht sey, werde man nichts weiter darin finden, als den Satz, welchen er seinen (petrinischen) Gegnern entgegenhalte: so gut als sie Christen seyen (das bedeute ja im Munde Pauli Χριϛȣ̃ εἶναι immer), so gut sey er's auch. Und so könne er doch am Ende nicht umhin, meine ganze Hypothese als eine ganz unerwiesene zu betrachten, sobald aber dieß sey, behalten die Worte (1, 12.), welche die Christiner als eine besondere Partei darstellen, ihr volles ungeschmälertes Gewicht gegen jede Ansicht, welche sie mit den Petrinern identificire.

Dieses Unerwiesene meiner Ansicht gebe ich ohne Bedenken zu, da sich in der That nirgends eine Stelle findet, in welcher ausdrücklich gesagt wäre, daß die Petriner und Christiner eine und dieselbe Partei gewesen sind. Allein wenn eine Stelle dieser Art sich aufweisen ließe, so würde auch über die ganze Sache kein Zweifel mehr vorhanden seyn können, und man hätte nicht nöthig, den Weg einer solchen Untersuchung einzuschlagen. Da nun aber eine solche Stelle sich nirgends vorfindet, so kann die Rede nur davon seyn, durch Zusammenstellung alles dessen, was sich auf diese Verhältnisse bezieht, und nicht ohne Grund als eine darauf sich beziehende Hindeutung genommen werden kann, der Wahrscheinlichkeit so nahe als möglich zu kommen. Es versteht sich daher von selbst, daß meine Ansicht nur aus dem Gesichtspunkt der relativen Wahrscheinlichkeit, die ihr in Vergleichung mit andern hier in Betracht kommenden Ansichten entweder zukommt oder nicht, betrachtet werden kann.

Ebendarum muß ich vor allem fragen, welche andere wahrscheinlichere Ansicht ist der meinigen entgegengestellt worden? Gibt es eine Ansicht, die einen höhern Grad von Wahrscheinlichkeit hat, so ist die meinige ebendadurch widerlegt, sollte sich aber zeigen, daß die Schwierigkeiten bei den der meinigen entgegengestellten Ansichten eher größer als geringer sind, so wird man sich auch leichter darüber verständigen können, daß die Data und Gründe, auf welche meine Ansicht sich stützt, ungeachtet des unläugbaren Mangels einer weitern positiven Begründung, nicht so unzulänglich sind, als sie zu seyn scheinen, so lange man noch eine andere wahrscheinlichere vor sich zu haben glaubt.

Nach Neander (a. a. O. S. 324.) waren die Anhänger der Christuspartei solche, welche mit Umgehung der Apostel sich an Christus allein halten, ihn allein als Lehrer anerkennen, und ohne andere Vermittlung von ihm selbst allein, was er als Wahrheit verkündigt, em-

pfangen wollten. Dieß sey nun schon eine solche Richtung der subjectiven Willkür gewesen, eine solche von dem durch Gott geordneten geschichtlichen Entwicklungsgang in der Aneignung der göttlichen Offenbarung sich losreißende Anmaaßung, welche auch ein willkürliches Verfahren in der Gestaltung des Inhalts der christlichen Lehre selbst habe zur Folge haben müssen. Es habe leicht geschehen können, daß, wo die Einen sich allein an Paulus, die Andern sich besonders an Apollo, die Dritten nur an Petrus sich halten wollten, endlich solche auftraten, welche von allen jenen Parteinamen nichts wissen, sich nur an Christus halten wollten, jedoch mit einer anmaaßlichen Willkür, welche über alle von Gott geordnete menschliche Vermittlung sich hinwegsetzten. Wenn man dieß als das mit ziemlicher Gewißheit sich herausstellende Ergebniß betrachte, daß es in Corinth eine solche unabhängig von den Aposteln an Christus allein sich halten wollende Partei gab, welche sich auf ihre eigene Weise ein von der apostolischen Verkündigung verschiedenes Christenthum bildete, so lasse sich die Art, wie sie dabei verfuhr, dieses Subjective entweder als ein mehr mystisches oder rationalistisches denken.

Dieser Hypothese scheint es mir schon zu sehr an jeder innern Wahrscheinlichkeit der Sache zu fehlen. Auf eine so willkürliche, von jedem vermittelnden Zusammenhang mit dem objectiv Gegebenen sich lossagende Weise sind die ältesten Sekten und Parteien nicht entstanden, und ich kann daher auch die Berufung auf ähnliche Erscheinungen, die im zweiten Jahrhundert wirklich vorkommen sollen (a. a. O. S. 332.) nicht gelten lassen, da mir wenigstens kein einziges Beispiel eines solchen Ursprungs einer Sekte aus der ganzen christlichen Sektengeschichte der ersten Jahrhunderte bekannt ist. Man nehme diejenigen Sekten, die sich das, was sie Christenthum nannten, mit der freiesten Willkür bildeten, die gnostischen, immer ist es doch eine bestimmte vermittelnde Auctorität, eine gegebene, wenn auch nur vorgebliche, Ueberlieferung, auf welche man sich stützte. Von einem reinen Christenthum, das unabhängig von den Aposteln, mit Verwerfung der Auctorität der sämmtlichen Apostel gebildet werden sollte, ist nirgends die Rede. Alle Sekten der ersten Jahrhunderte theilen sich von vorn herein schon dadurch in zwei ganz verschiedene Classen, daß sie entweder an die Auctorität der Judenapostel oder die des Heidenapostels sich anschlossen, und selbst dem kühnsten und freisinnigsten aller Häretiker, Marcion, galt die Auctorität des Einen Apostels, welchen er anerkannte, des Ἀπόσολος,

welcher ihm ausschließlich nur der Apostel Paulus war, so viel, daß sein Christenthum kein anderes, als nur das ächte paulinische seyn sollte. Ja, selbst diejenigen Sektenstifter, welche die von den Aposteln her erhaltenen Ueberlieferungen nicht für unbedingt ächt und unverfälscht hielten, das apostolische Christenthum selbst erst aus verschiedenen gangbaren Traditionen ausmitteln zu müssen glaubten, ließen das, was sie für das ächte apostolische Christenthum erklärten, doch immer wieder, wenn sie es auch nicht unmittelbar von einem Apostel ableiteten, wenigstens durch einen Apostelјünger vermittelt werden, wie sich z. B. Valentin auf einen gewissen Theodas, einen Vertrauten des Apostels Paulus, Basilides auf Glaukias, einen *ἑρμηνεύς* des Apostels Petrus, berief, als die nächste Auctorität für ihr System *. So wenig dachte man, so lange man überhaupt die Auctorität Christi noch anerkannte, an ein von der Auctorität der Apostel schlechthin unabhängiges Christenthum. Nun läßt sich zwar allerdings auch der Fall denken, daß man die Auctorität der sämmtlichen Apostel, sowohl der Judenapostel, als auch des Heidenapostels ebendeswegen verwarf, weil alle zusammen die Lehre Christi nicht rein genug aufgefaßt und noch zu viel Jüdisches beigemischt zu haben schienen, aber was wäre dann auch die unmittelbare Folge hievon gewesen? Offenbar, daß für solche die Auctorität Christi überhaupt nicht mehr die Bedeutung hätte haben können, um sich als Anhänger Christi vorzugsweise nach Christus zu nennen. Christus hätte ihnen allerdings nur ein zweiter, wenn auch vielleicht höherer Sokrates seyn können **, allein gerade diese Parallele zeigt ja am deutlichsten, daß sie sich mit ihrem in Einer Linie mit Sokrates stehenden Christus gar nicht mehr auf dem Boden des Christenthums befunden hätten. Nur wenn Christus auch wirklich um so höher gestellt ist, kann es ein um so höheres Interesse haben, sich vorzugsweise nach ihm, als der höchsten und einzigen Auctorität, die man anerkennt, zu nennen, wie wir bei der corinthischen Christuspartei, wenn die Mitglieder derselben allen andern gegenüber *οἱ τοῦ Χριστοῦ* seyn wollten, voraussetzen müssen. Aus diesem Grunde kann ich auch in demjenigen, woran Neander erinnert, wenn er von ähnlichen Erscheinungen

* Clemens von Alex. Strom. VII, 17.

** So bezeichnete Neander in der ersten Ausg. S. 301. die Ansicht, die die Christuspartei von Christus gehabt haben soll. In den folgenden Ausgaben ist diese für die Ansicht, die Neander auch jetzt hat, treffende Bezeichnung weggeblieben.

spricht, die im zweiten Jahrhundert wirklich vorkommen, nichts Paralleles oder auch nur Analoges sehen. Man kann nämlich an nichts anders denken, als an die Gnosis des Carpokrates und seiner Anhänger, welche Jesus mit heidnischen Weisen, wie Pythagoras, Plato, Aristoteles, in eine Reihe zusammenstellten, und schon demselben Synkretismus huldigten, welcher nicht lange nachher einen Alexander Severus bestimmte, Christus dieselbe Verehrung zu erweisen, wie einem Abraham, Orpheus, Apollonius von Tyana. Hier sehen wir also zwar einen ähnlichen Fall, wie der von Neander bei der corinthischen Christuspartei vorausgesetzte gewesen wäre, wir sehen aber auch, daß, je mehr Christus als eine blos menschliche Erscheinung gedacht wird, hiemit um so weniger etwas so eigenthümlich Christliches, wie doch der Name *οἱ τοῦ Χριστοῦ* anzunehmen nöthigt, zusammengedacht werden kann. Dasselbe begegnet uns in der Folge auch bei den Neuplatonikern, welche, wie Porphyrius, die Auctorität der sämmtlichen Apostel verwarfen und sie für Lügner und Betrüger erklärten, aber hauptsächlich deßwegen, weil sie Jesum, einen weisen, der Unsterblichkeit würdigen Mann, fälschlich Gott genannt haben. Schon der Name *οἱ τοῦ Χριστοῦ* widerstreitet also der Neander'schen Hypothese. Während der Name sie als eine Sekte bezeichnet haben würde, die in ganz besonderem Sinne das ächte Christenthum für sich ansprach, würde gerade die ihr beigelegte Vorstellung von Christus sie zu einer nicht christlichen Sekte gemacht haben, weßwegen ja auch den angeführten Beispielen zufolge nur außerhalb des christlichen Gebiets etwas ihr Analoges aufgewiesen werden kann. Auch die Carpokratianer können ja nicht als christliche Sekte angesehen werden. Ist aber, auch abgesehen vom Namen, die Entstehung einer solchen Sekte in jener Zeit an sich wahrscheinlich? Sie könnte, wie Neander annimmt, nur aus dem Gegensatz des Hellenismus zum Judaismus, und aus der hellenisch-philosophischen Richtung zu Corinth entstanden seyn. Nur der Einfluß der Philosophie auf das Christenthum kann eine solche Sekte hervorrufen, wie ja auch jener Synkretismus eine bestimmte philosophische Richtung und Denkweise war. Daß aber schon damals Männer von einer solchen philosophischen Bildung, wie hier vorausgesetzt werden muß, unter den Mitgliedern einer Christengemeinde sich befanden, ist mit Recht zu bezweifeln. Der hellenischen Philosophie fehlte es damals noch an jedem Anknüpfungspunkt für das Christenthum. Die Religion, nicht die Philoso-

phie, führte zum Christenthum, und die Idee eines einem Sokrates ähnlichen Christus war damals noch eine ganz außerhalb des christlichen Bewußtseyns liegende Vorstellung. Deßwegen konnte es auch damals noch keinem, welcher an das Christenthum glaubte, in Sinn kommen, die Auctorität der sämmtlichen Apostel zu verwerfen, sondern wer an das Christenthum glaubte, setzte eben damit auch die Nothwendigkeit einer historisch gegebenen Vermittlung mit Christus voraus, und jeder Zweifel hierüber konnte sich nur auf die Frage beziehen, welcher apostolischen Auctorität der Vorzug zu geben sey.

Fehlt es so der Neander'schen Ansicht schon an innerer Haltung und Wahrscheinlichkeit, so vermißt man nicht minder jede äußere Bestätigung. Denn wenn es auch unbillig wäre, Beweise zu verlangen, die der Natur der Sache nach nicht gegeben werden können, so ist es doch eine unerläßliche Forderung, welche an jede Hypothese dieser Art gemacht werden muß, daß sie mit der ganzen Art und Weise, wie der Apostel über diese Parteiverhältnisse sich ausspricht, zusammenstimmt. In dieser Beziehung bemerkt Neander selbst, es könne bei seiner Annahme auffallend seyn, daß Paulus gegen die Grundsätze einer solchen Partei, welche doch mehr als die Grundsätze der andern Parteien das apostolische Christenthum zu zerstören drohte, seine Polemik nicht auf besondere Weise richte. Indeß, glaubt Neander, enthalte doch das, was der Apostel in andern Beziehungen über die einzige Erkenntnißquelle der von göttlicher Offenbarung herrührenden Wahrheiten, gegen die Anmaaßung einer zur Richterin über das Göttliche sich aufwerfenden unerleuchteten Vernunft, gegen die Nichtigkeit hochmüthiger Weltweisheit sage (1. Cor. 2, 11.), die treffendste Polemik gegen den Grundirrthum dieser Partei, und überall sey es das Eigenthümliche der apostolischen Polemik, daß sie vielmehr die Wurzel des Irrthums angreife, statt, wie die spätere kirchliche Polemik, mit den einzelnen Zweigen desselben sich viel zu beschäftigen. Ich kann diese Bemerkungen nicht für genügend halten, um die erwähnte Schwierigkeit zu beseitigen. Wie läßt sich denken, daß der Apostel zwar alle andere corinthische Parteien bekämpft, aber gerade diejenige, die in dem schrofffsten Gegensatz zum apostolischen Christenthum gestanden wäre, und die Grundlage desselben zu zerstören gedroht hätte, mit völligem Stillschweigen übergangen haben soll? Gegen die beiden ersten Parteien, die paulinische und apollonische, richtet er sich unmittelbar in den ersten Kapiteln

(1—3.), die petrinische wird zwar allerdings hier nicht unmittelbar berücksichtigt, um so mehr aber nicht nur Kap. 9, sondern auch ganz besonders im zweiten Brief. Es kann kein Zweifel darüber seyn, daß der Apostel eine solche Partei, wie wir uns die petrinische voraus schon denken müssen, in Corinth wirklich voraussetzt, er sagt gegen sie, was er in Folge des Verhältnisses, in welchem er zu ihr stand, seinem Interesse gemäß, gegen sie sagen mußte, und wir können uns aus allem zusammen eine sehr klare und befriedigende Vorstellung von dem Gegensatz machen, in welchen diese Partei zum paulinischen Christenthum trat. Nur über die Christuspartei, wenn es sich wirklich mit ihr so verhielt, wie Neander behauptet, vernehmen wir nicht die geringste weitere Kunde, wie wenn diese Partei gar nicht existirt hätte, und finden in beiden Briefen nirgends etwas, was vorzugsweise und ausschließlich auf sie bezogen werden müßte. Muß nun dieses Stillschweigen an sich schon sehr auffallen, so muß es um so mehr auffallen, je größer die Gefahr gewesen wäre, welche diese Partei nicht blos dem paulinischen, sondern dem apostolischen Christenthum überhaupt gebracht haben würde. Sollte dem Apostel die Größe dieser Gefahr entgangen oder er durch irgend eine Rücksicht zurückgehalten worden seyn, sich offen gegen sie auszusprechen, und ihr mit allem Nachdruck entgegenzutreten? Gewiß ist das Eine so undenkbar als das Andere, und die ganze Erscheinung, die sich uns in dieser Partei und in dem Verhältniß des Apostels zu ihr darstellen würde, bliebe ein völlig ungelöstes Räthsel. Sagt man nun aber mit Neander, die Polemik des Apostels in den ersten Kapiteln gelte zugleich auch der Christuspartei, so würde auch bei dieser Annahme immer räthselhaft bleiben, warum der Apostel eine solche Partei, diejenige, die er selbst als die ihm am meisten entgegenstehende bezeichnet (offenbar enthält die Aufzählung der verschiedenen Parteien 1, 12. eine vom Standpunkt des Apostels ausgehende Gradation), nur nebenher berücksichtigte, bei näherer Betrachtung zeigt sich uns aber sogar, daß die Polemik des Apostels in den ersten Kapiteln auf die Christuspartei, wie Neander dieselbe sich denkt, nicht einmal paßt, und wir sind daher zu der Alternative genöthigt: entweder hat der Apostel die fragliche Partei auch in den genannten Kapiteln nicht berücksichtigt, oder wenn er sie berücksichtigte, müssen wir uns eine ganz andere Vorstellung von ihr machen, als nach der Neander'schen Hypothese möglich wäre. Hat der Apostel sie nicht berücksichtigt, so bleibt

nicht blos das Räthsel des Stillschweigens völlig ungelöst, sondern es entsteht auch ein Widerspruch mit der ausdrücklichen Erklärung des Apostels in der Stelle 4, 6. Denn wenn hier der Apostel sagt: ταῦτα δὲ, ἀδελφοὶ, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλὼ δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν, ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τȣ̃ ἑνὸς φυσιȣ̃σθε κατὰ τȣ̃ ἑτέρȣ, so soll wirklich nach seiner Absicht das im Vorhergehenden zunächst in Beziehung auf die paulinische und apollonische Partei Gesagte auch auf die beiden andern Parteien angewandt werden. Ist aber dieß der Fall, so muß es auch möglich seyn, alle diese Parteien unter einen und denselben Begriff zu subsumiren. Wie wäre aber dieß möglich, wenn der Unterschied zwischen der Christuspartei und den übrigen Parteien eben darin bestund, daß jene die von den übrigen anerkannte göttliche Auctorität Christi gar nicht anerkannte, sondern verwarf, indem sie mit Verwerfung der Auctorität der sämmtlichen Apostel in Christus auch nur einen menschlichen Lehrer sah? Einen solchen Unterschied setzt aber der Apostel nicht voraus, sondern es geht vielmehr aus seiner ganzen Erörterung hervor, daß die göttliche Auctorität Christi überhaupt das Gemeinsame war, worüber alle Parteien in Corinth einverstanden waren, was von keiner derselben in Zweifel gezogen seyn konnte. Dieß bedarf einer kurzen Nachweisung.

Der Apostel geht 1, 17. f. von dem absoluten Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen aus, um hiemit darzuthun, daß man, wenn man einmal zum Christenthum sich bekenne, auf einem Standpunkt stehe, auf welchem man auf den bisher gewöhnlichen Maasstab menschlicher Vorstellungen und Begriffe völlig Verzicht thun müsse. Weisheit und Thorheit treten jetzt in ein völlig umgekehrtes Verhältniß zu einander. Was Weisheit sey, sey eigentlich Thorheit, und was Thorheit, eigentlich Weisheit. So groß sey der Unterschied und Gegensatz, in welchem das Göttliche des Christenthums zu allem Menschlichen stehe. Von diesem Gegensatz aus erörtert nun der Apostel sein Verhältniß zu denen, welche dem Apollos den Vorzug vor ihm, wie unstreitig angenommen werden muß, deswegen gaben, weil Apollos das Christenthum auf eine für die Corinthier anziehendere Weise vortrug. Er selbst, sagt der Apostel, habe das Christenthum in seiner reinen Objectivität vorgetragen, ohne ihm durch Beimischung von irgend etwas Menschlichem erst eine für dasselbe gewinnende Bedeutung geben zu wollen. Vgl. 1, 17.:

— ὀκ ἐν σοφίᾳ λόγȣ, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ ϛαυρὸς τȣ̃ Χριϛȣ̃, 2, 2.: ȣ̓ γὰρ ἔκρινα εἰδέναι τι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησȣ̃ν Χριϛὸν, καὶ τȣ̃τον ἐϛαυρωμένον — καὶ ὁ λόγος μȣ καὶ τὸ κήρυγμά μȣ ȣ̓κ ἐν πειθοῖς (ἀνθρωπίνης) σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως u. s. w. Die σοφία λόγȣ, welche der Apostel dem ϛαυρὸς entgegensetzt, ist hier überhaupt alles, was mit der einfachen Lehre von dem Kreuzestod Christi in Verbindung gesetzt werden kann, mag es sich auf den Inhalt oder die Form beziehen, weswegen auch nicht nöthig ist, zwischen der σοφία λόγȣ 1, 17. und den λόγοι σοφίας 2, 4., wie gewöhnlich von den Interpreten geschieht, wie zwischen Inhalt und Form, zu unterscheiden. Hätte der Apostel gewisse der Zeitphilosophie angehörende Ideen zu Hülfe genommen, so hätte er materiell neben dem ϛαυρὸς noch etwas anderes gelehrt, aber es hätte eigentlich doch nur zur Einkleidung und Darstellung gedient. Daher ist die σοφία λόγȣ eine auf menschliche Weisheit und Kunst sich stützende Lehre, eine philosophische Lehre, die auch durch die Kunst der Darstellung Eindruck zu machen sucht (wie der Apostel V. 13. noch bestimmter ausdrückt durch die Worte: διδακτοὶ ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοι), im Gegensatz gegen den ϛαυρὸς, das objectiv historische, thatsächliche Christenthum. Ich muß nun schon hier fragen: setzt die Polemik des Apostels eine solche Lehre voraus, welche durch die Idee eines dem Sokrates ähnlichen, jedenfalls aber rein menschlichen, Christus consequenter Weise auch die Wahrheit und Realität des ϛαυρὸς aufheben mußte? Gewiß nicht, es ist ja nur von demjenigen die Rede, was mit dem ϛαυρὸς in Verbindung gesetzt werde sollte, und zwar allerdings ein κενȣ̃σθαι, ein Zurücktreten des Historischen und Thatsächlichen, eine Verkennung der objectiven Bedeutung desselben zur Folge haben mußte, aber eben deswegen keine directe Läugnung desselben seyn konnte. Kap. 2, 6. f. fährt der Apostel fort: Wenn auch das Christenthum keine σοφία τȣ̃ κόσμȣ τȣ́τȣ sey, so daß es einer σοφία λόγȣ bedürfte, so sey es doch auch eine σοφία, die göttliche, absolute Weisheit, deren objectives und subjectives Princip der Geist Gottes selbst sey, aber eben deswegen könne sie auch nur in denen zum Bewußtseyn kommen, welche als τέλειοι auch πνευματικοὶ seyen, nicht aber in solchen, welche, wie die Corinthier noch auf der Stufe der σαρκικοὶ und νήπιοι ἐν Χριϛῷ stehen. Wenn daher der Vortrag des Apostels für die Corinthier noch so manches Unbefriedigende und mangelhaft Scheinende gehabt habe, so mögen sie

den Grund hievon auch darin finden, daß sie selbst einer höhern und umfassendern Erkenntniß des göttlichen Inhalts des Christenthums noch nicht fähig gewesen seyen. Haben sie diese Fähigkeit doch auch jetzt noch nicht, da ihre Parteistreitigkeiten der deutlichste Beweis eines fleischlichen, blos menschlichen, vom Göttlichen und Geistigen noch nicht durchdrungenen, Sinnes seyen. In Folge dieser noch auf einer sehr niedrigen Stufe stehenden, das Untergeordnete mit dem Höhern, das bloße Mittel mit dem Zweck verwechselnden Geistesrichtung geschehe es nun auch, daß sie einzelne Lehrer zu ihren Parteihäuptern auf eine Weise machen, wie wenn sie nicht blos eine mittelbare, sondern die unmittelbare und höchste Auctorität des Christenthums selbst wären (3, 4. 5.). Wie paßt nun dieß zu der Neander'schen Christuspartei? Offenbar gar nicht: eine solche Partei läßt sich gar nicht unter das vom Apostel Gesagte subsumiren, da bei ihr der gerade umgekehrte Fall gewesen wäre. Statt daß jenen andern Parteien Lehrer, wie Paulus und Apollos, sofern sie sie zu Parteihäuptern machten, nicht mehr als διάκονοι im Sinne des Apostels gelten konnten, indem sie ihnen eigentlich die Stelle Christi selbst vertraten, würde jene Christuspartei Christus auf die Stufe eines blos menschlichen Lehrers herabgesetzt haben. Gegen eine solche Partei konnte doch gewiß nicht vom Begriff eines διάκονος aus argumentirt werden, denn das Eigene dieser Partei wäre ja gerade dieß gewesen, daß sie mit Verwerfung der apostolischen Auctorität zwischen Christus und sich nichts auf gleiche Weise Vermittelndes eingeschoben wissen wollte. Auch was der Apostel am Schlusse des Kapitels V. 21—23. zur Vollendung seiner Argumentation aus dem Begriffe der διάκονοι sagt, gehört noch in derselben Beziehung hierher. Da die weltliche, oder rein menschliche Weisheit, nach dem Zusammenhang und Sinn dieser Stelle, Gott gegenüber an sich eine nichtige ist, so rühmet euch auch eurer Lehrer nicht, sofern sie bloße Menschen sind, denn als bloße Menschen haben sie keinen innern selbstständigen Werth, ihr dürft um ihrer willen nicht das Ansehen Christi, als des Einen Oberhaupts, neben welchem kein andrer auch nur Haupt einer Partei seyn kann, in den Hintergrund stellen. Sehet ihr aber in euren Lehrern nicht bloße Menschen, sondern Diener der Absichten Gottes, so sind sie ja nur um eurer willen da, und es ist thöricht, dieses Verhältniß so zu verkehren, daß es scheint, ihr seyd um ihrer willen da, nur um ihrem Ansehen zu huldigen. Ihr seyd das Subject von allem, wie könnt ihr euch

also so sehr zum Object für andere machen? Wie eure Lehrer auf euch Rücksicht zu nehmen haben, euch zum Gegenstand und Zweck ihrer Thätigkeit machen müssen, so habt ihr auf Christus Rücksicht zu nehmen, er ist das höchste Princip, von welchem ihr euer ganzes religiöses und geistiges Leben abhängig machen müsset, Christus selbst aber geht auf Gott, als das letzte und höchste, das absolute Princip zurück. So hat alles seine letzte Beziehung auf Gott, und das *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις*, worauf der Apostel hier wieder zurückkommt (man vgl. 1, 29. und den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden), ist etwas völlig Nichtiges. Verwerflich aber ist deswegen alles, wodurch irgend einem Lehrer ein Ansehen zugeschrieben wird, das ihn gleichsam zum Selbstzweck macht, und die Beziehung, die seine ganze Wirksamkeit auf das Beste der Gemeinde, auf Christus und Gott haben soll, übersehen läßt. Wie in einen solchen Zusammenhang eine Partei, wie die Neander'sche Christuspartei gewesen seyn müßte, hineinpassen soll, ist gewiß auf keine Weise zu begreifen. Was der Apostel 3, 10. f. dazwischenhinein sagt, ist deswegen noch besonders bemerkenswerth, weil er sich von den übrigen Lehrern in Corinth als derjenige unterscheidet, welcher als *σοφὸς ἀρχιτέκτων* den Grund gelegt habe, so daß in Beziehung auf die übrigen blos von einem *ἐποικοδομεῖν* die Rede seyn kann. Wenn er nun aber sagt: da keiner einen andern Grund legen könne, außer dem der einmal gelegt sey, welcher Jesus Christus sey, so komme alles darauf an, wie auf dem gelegten Grund fortgebaut werde (man beachte den durchaus festgehaltenen Begriff des *ἐποικοδομεῖν* V. 10. f. *κατὰ τὴν χάριν τȣ̃ θεȣ̃ δοθεῖσαν μοι — θεμέλιον τέθεικα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ, ἕκαςος δὲ βλεπέτω, πῶς ἐποικοδομεῖ, θεμέλιον γὰρ* u. s. w. — *εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον τȣ̃τον* u. s. w.), ist nicht klar, daß es sich zwischen dem Apostel und den ihm von den Corinthiern entgegengestellten Parteihäuptern einzig nur um das *ἐποικοδομεῖν* handelte, nicht aber um den *θεμέλιος* selbst, denn daß kein andrer Grund, als der vom Apostel gelegte, gelegt werden könne, setzt der Apostel als etwas sich von selbst Verstehendes, Unläugbares, darum auch von keiner Partei Geläugnetes nach V. 11. voraus? Wie wäre aber dieß möglich gewesen, wenn in Corinth auch nur von einer kleinen Partei ein Christus gelehrt worden wäre, welcher für den Apostel kein Christus gewesen wäre, ein

Christus, welchem, mit der Verwerfung der Auctorität der sämmtlichen Apostel, die göttliche Würde selbst abgesprochen worden wäre?

Wendet man nun aber ein, wie denn in dem besprochenen Abschnitt eine Berücksichtigung der Christuspartei erwartet werden könne, da doch der Apostel ausdrücklich nur von sich und Apollos rede, so komme ich hiemit auf die Stelle 4, 6. zurück. Wenn der Apostel hier sagt: *ταῦτα δὲ ἀδελφοὶ, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλὼ δι' ὑμᾶς* u. s. w., so kann er hiemit nichts anders sagen wollen, als dieß: Ich habe zwar zunächst nur von mir und Apollos gesprochen, und von den beiden Parteien, welchen wir beide als Parteihäupter unsre Namen leihen sollen, aber das Gesagte gilt auch den übrigen Parteien, ich überlasse es euch selbst, die Anwendung davon zu machen*. Wie konnte aber der Apostel dieß sagen, wenn unter den corinthischen Parteien eine solche war, auf welche wegen ihres eigenthümlichen, von den andern völlig verschiedenen, Charakters das Gesagte der Natur der Sache nach keine Anwendung finden konnte, gegen welche der Apostel ganz anders hätte verfahren müssen, wenn er sie widerlegen, und nicht gerade die Hauptsache, auf welche es ankam, völlig unberücksichtigt lassen wollte? Ein solches Ignoriren gerade dessen, was bei der Christuspartei das Anstößigste und Verwerflichste gewesen wäre, hätte ja gerade das Bedenklichste seyn müssen. Es hätte ja nur als eine Billigung von Seiten des Apostels erscheinen können, wenn das vom Apostel Gesagte zwar allen andern Parteien unverkennbar galt, auf die Christuspartei aber im Grunde gar keine Anwendung zuließ. Hieraus folgt nothwendig, daß diese Partei keine so abnorme, sondern nur eine den übrigen conforme Beschaffenheit gehabt habe, wie man auch aus demjenigen schließen muß, was der Apostel V. 6. noch hinzusetzt, *ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τȣ̃ ἑνὸς φυσιȣ̃σθε κατὰ τȣ̃ ἑτέρȣ*, d. h. damit ihr euch nicht gegen einander aufblähet, einer gegen den andern, so daß ein Lehrer oder Parteihaupt einem andern entgegengestellt wird. Unmög-

* *Μετασχηματίζειν* heißt eigentlich umgestalten, in eine gewisse Form, ein gewisses Schema umwandeln, *μετασχ. τι εἰς τινα* etwas so auf einen übertragen, daß derjenige, von welchem die Rede ist, eine gewisse Rolle übernimmt, eine Person repräsentirt, an welcher eine gewisse allgemeine Wahrheit dargestellt werden soll, insofern kann man sagen *μετασχ. τι εἰς τινα* heiße figürlich, beispielsweise von einem reden, d. h. so, daß das Gesagte nicht blos von dem Einzelnen, von welchem es zunächst und ausdrücklich gesagt wird, sondern auch in Beziehung auf andere gilt, als etwas, das auf sie mit demselben Recht anzuwenden ist, als Norm der Beurtheilung.

lich hätte der Apostel durch die Worte ὑπὲρ τῦ ἑνὸς die verschiedenen Häupter der corinthischen Parteien so bezeichnen können, daß er selbst ganz im Sinne der Christuspartei Christus, als Parteihaupt, den übrigen Parteihäuptern gleichstellte.

Was die Neander'sche Hypothese zu einer an sich schon völlig unhaltbaren macht, ist die Vorstellung, die Christuspartei sey eine philosophische Secte gewesen, die Christus zu einem zweiten, vielleicht höhern Sokrates machte *. Es war daher natürlich, daß, wenn diese Ansicht überhaupt einer, der Wahrscheinlichkeit sie näher bringenden, Modification fähig ist, der Versuch einer solchen sich eben darauf beziehen mußte. Eine solche Modification versuchte Rückert, welcher den Unterschied seiner Ansicht von der Neander'schen selbst so bezeichnet, daß er nicht, wie Neander, die Christiner für Leute von philosophischer Bildung halte, welche sich eine eigene philosophische Ansicht von Christus gebildet haben (a. a. O. S. 446.). Rückert glaubt, es bleibe nichts übrig, als von Zweien Eins: entweder die Christiner stellten sich neben die übrigen, Partei, wie sie, oder über dieselben, als die einzig wahre Kirche, zu der die übrigen Secten übertreten mußten. Jenes konnte nur geschehen, wenn sie Christum ebenso für einen bloßen Lehrer ansahen, wie Paulus, Apollos, Kephas. Dieß aber ist undenkbar, denn wie hätten sie so unwissend seyn mögen im Christenthum, daß sie nicht wahrgenommen, wie jene drei darin übereinstimmten, daß sie Christum als den Herrn verkündigten, oder so blos von aller gesunden Logik, daß sie den, von welchem jene predigten, mit seinen Boten und Herolden in Reih und Glied stellten. So muß das Zweite angenommen werden. Die Christuspartei stellte sich über die andern, wollte weder paulinisch, noch apollonisch, noch kephisch gesinnt seyn, sondern blos Christum als Herrn und Meister anerkennen, that dieß aber nicht in dem Sinne, in welchem Paulus ebenfalls

* Ueber die bei der Bestimmung der Christuspartei nicht zu übersehende Stelle 2. Cor. 10, 7. hat sich Neander gar nicht erklärt. Ich werde auf diese Stelle nachher noch zurückkommen, hier bemerke ich blos, daß auch nach Billroths Urtheil (a. a. O. S. XXV.) „die von Neander vorgetragene neue (jedoch mit der Eichhorn'schen verwandte) Ansicht, daß die Christuspartei aus philosophisch gebildeten Heidenchristen, die das Ansehen aller Apostel verwerfend, ein vom Jüdischen reines Christenthum sich bilden wollten, bestanden habe, deshalb unhaltbar ist, weil 2. Cor. 10, 7. f., wo offenbar die Christuspartei gemeint ist, dieser Annahme durchaus widerspricht."

wollte, daß alle Menschen Χριςῦ seyn sollen — sonst hätte er ihr Recht gegeben, und sie als über den andern stehend anerkannt, sondern in eben solchem Sectengeiste, wie die übrigen Parteien, entweder weil sie eine bessere, höhere Erkenntniß von Christo zu haben meinten, oder weil sie, statt durch einfältiges Beharren bei dem Einen Haupte, und liebevolles, mehr in der That als in Worten bestehendes Einladen alle zu sich herüberzuziehen, in stolzer Erhebung forderten, daß alle sie als die wahren Christen anerkenneten und zu ihnen überträten. — Wie allenthalben und zu allen Zeiten, wo lebhafter Parteistreit waltet, über kurz oder lang eine Partei sich bildet, welche, das Mangelhafte der vorhandenen erkennend, sich über alle zu stellen sucht, ohne darum immer die wahre Vermittlung zu finden, so erhebt sich auch hier eine solche, welche alle früheren verwerfend, insofern das Rechte gefunden hat, daß sie keinem Schüler Christi, sondern Christo selbst angehören will, aber darin fehlt, daß sie es nicht im rechten Geiste thut, und dadurch, anstatt alle Parteiung aufzuheben, selbst zur bloßen Partei herabsinkt (a. a. O. S. 446. 447.). Diese Ansicht ist nichts anderes als eine Abstraction aus allen bisherigen Meinungen über die Christuspartei, dadurch entstanden, daß sie das Besondere derselben fallen läßt, und sich blos an das Allgemeinste hält. Die Christuspartei muß natürlich eine eigene Partei gewesen seyn, sonst würde sie der Apostel nicht mit den übrigen aufzählen, sie muß Christus als Herrn und Meister anerkannt haben, sonst würde sich ihr Name nicht erklären lassen, sie kann ihn aber nicht auf die rechte Weise erkannt haben, sonst hätte sie Paulus nicht auch blos als Partei bezeichnen können. So weit sind alle Schwierigkeiten vermieden, indem man sich blos an das Allgemeine hält, das Schwierige aber in den nähern Bestimmungen liegt, mit welchen das Allgemeine gedacht werden soll. Allein wer sieht nicht, welche neue Schwierigkeit nun aus dieser Allgemeinheit entsteht? Man hat in ihr eine völlig nichtssagende inhaltsleere Vorstellung. Da auch die übrigen Parteien alle christliche Parteien seyn wollten, so konnten auch sie in höchster Beziehung keinen andern Herrn und Meister anerkennen, als Christus, dieß hätte also noch keine wesentliche Differenz zwischen der Christuspartei und den übrigen Parteien begründen können, das Hauptmoment war, durch welche Vermittlung man Christus als Herrn und Meister anerkannte; verwarfen nun die Anhänger der Christuspartei die Vermittlung eines Paulus,

Petrus, Apollos, so mußten sie sich doch diesen Parteien gegenüber auf irgend etwas berufen können, was ihnen ihren Zusammenhang mit Christus vermittelte, wodurch sie sich als christliche Partei ausweisen konnten. Wird dieß nicht vorausgesetzt, so läßt sich gar nicht denken, wie sie als wirkliche Partei sich hätten constituiren können. Aus diesem Grunde that Eichhorn, dessen Partei der Neutralen eine ebenso allgemeine Vorstellung der Christuspartei gibt, wie sie nach Rückert gedacht werden muß, ganz gut daran, um doch auch zu erklären, worauf sie sich gestützt habe, die Hypothese seines Urevangeliums zu Hülfe zu nehmen, und zu vermuthen, die Anhänger dieser Partei haben sich auf einen schriftlichen Unterricht gestützt, welchen sie aus den aufgezeichneten Reden Jesu im Urevangelium schöpften, und sich des Gegensatzes wegen, welchen der Name der Neutralen nicht deutlich bezeichnet hätte, vorzugsweise Christus-Schüler genannt. Da nun aber für diejenigen, welche die Eichhorn'sche Hypothese als etwas längst Verschollenes betrachten, auch dieser Stützpunkt hinwegfällt, so ist es ganz natürlich, daß man auf demselben von Eichhorn und Rückert eingeschlagenen Weg zuletzt auf die Behauptung kommt, die Christuspartei sey keine Partei gewesen, denn was soll sie zur Partei gemacht haben, wenn man zugibt, sie habe nur Christum als ihren Herrn und Meister anerkannt, und doch zugleich nichts anzugeben weiß, worauf sie ihren Widerspruch gegen die übrigen Parteien hätte stützen können? Es ist dieß die Wendung, welche Pott der Eichhorn'schen Ansicht gegeben hat und welcher auch Schott* gefolgt ist, *οἱ τȣ̃ Χριςȣ̃* seyen solche, welche schlechthin nur Verehrer Christi seyn wollten. Dieser Annahme kann auch Rückert nicht ausweichen, wenn er seine Vorstellung nicht gar zu sehr im Vagen und Allgemeinen schweben lassen will. Hiemit hat diese ganze Reihe von Hypothesen ihren Kreislauf

* Isag. hist. crit. in libros novi foederis sacros. Jena. 1830. S. 233. Locus 1. Cor. 3, 22. 23. suadet, ut illud *λέγοντες, ἐγώ εἰμι Χριςȣ̃*, eos innuere putemus, qui recte in eo acquiescant, ut simpliciter se Christo addictos profiteantur. Minime existimandus est Paulus hos pariter improbasse, atque illos, qui vel ipsum Paulum, vel Apollinem, vel Petrum ducem suum atque doctorem prae caeteris jactaverint. Mentionem eorum propterea fecit una cum illis, quod cujusnam generis essent dissidia inter Corinthios excitata perspicue explicare non poterat, nisi ita, ut diceret, alios hunc, alios illum praeferre doctorem, aliis (recte quidem I. Cor. 3, 23.) se Christi sectatores simpliciter appellantibus.

gemacht, und man ist, nachdem man von der Voraussetzung ausgegangen ist, die Christuspartei sey eine Partei, wie die übrigen, bei dem Resultat angelangt, sie sey keine Partei gewesen. Aller weitern Fragen und Vermuthungen über die Christuspartei ist man nun auf's Glücklichste überhoben. Wenn aber diese Auffassung, wie Neander (a. a. O. S. 320.) mit Recht bemerkt, doch nicht natürlich ist, wenn man in jenem Zusammenhang doch am natürlichsten nur von dem Apostel gemißbilligte Parteinamen erwartet, wenn sich der Apostel über eine Christuspartei in diesem Sinne gewiß nicht in einer mehr antithetischen Form, sondern vielmehr nur mit irgend einem Zeichen der Gutheißung für die zuletzt genannte, deren Beispiel alle nachfolgen sollten, hätte aussprechen können, was hat man bei diesem Stande der Sache zu thun?

Will man sich überhaupt noch eine bestimmte Vorstellung von der Sache, um die es sich handelt, machen, so wird man doch wieder zu der Nothwendigkeit zurückgetrieben, die *Χριςῦ ὄντας* für eine bestimmte, den übrigen Parteien mit einem eigenthümlichen Character gegenüberstehende Partei zu halten, aber was soll denn, nachdem alle Möglichkeiten schon erschöpft zu seyn scheinen, das sie specifisch Unterscheidende gewesen seyn? Nur ein Ausweg hat sich den Gelehrten, welche sich neuestens noch mit der Lösung des Räthsels abgemüht haben, dargeboten, nämlich die Anhänger der Christuspartei für Visionäre in demselben Sinne zu halten, in welchem auch der Apostel Paulus selbst als ein Visionär hätte angesehen werden können. Dieß ist die Meinung, welche Schenkel, Goldhorn, Dähne aufgestellt und auf eine Weise ausgeführt haben, welche ihr gewiß nicht zur Empfehlung dienen kann, da man auf diesem Wege nur eine ganz zerfahrene, aus den willkürlichsten Elementen zusammengesetzte Vorstellung erhält. Sie bildet den geraden Gegensatz zu meiner Ansicht. Denn während ich in dem Christus der Christuspartei nur den leiblichen, durch die Gemeinschaft des äußern leiblichen Lebens mit seinen Jüngern verbundenen Christus sehen kann, soll er nach jener Meinung der spirituelle, in Visionen vom Himmel herab sich kundgebende Christus gewesen seyn. Die Christusjünger rühmten sich einer vorzüglich innigen Verbindung mit Christus, vermöge deren sie sich abhängig erklärten von aller unbedingt entscheidenden Auctorität der Apostel; aber dieses ihr Rühmen stützte sich nicht auf ein besonderes äußeres Verhältniß mit Christus, sondern

nur auf ein inneres, auf himmlische Offenbarungen in Visionen, welche sie der apostolischen Lehrtradition gegenüberstellten. Um von Anderem, was von Schenkel für seine Meinung, namentlich aus dem ersten Briefe des römischen Clemens an die Corinthier, ohne den geringsten Werth beigebracht worden ist, nichts zu sagen, könnte nur etwa das, was der Apostel 2. Cor. 12, 1. von seinen ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις sagt, zum Schein benützt werden. Wäre es dem Apostel, argumentirt Schenkel, nur um die Vertheidigung seiner apostolischen Auctorität gegen seine Gegner zu thun gewesen, so würde er sich auf das portentum auf dem Wege nach Damaskus berufen haben, da er dieß nicht thue, sondern von seinen ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις rede, und zwar sonst nirgends als gerade nur hier, wie er selbst sage, durch seine Gegner genöthigt, so müssen seine Gegner sich besonderer Visionen und Offenbarungen Christi gerühmt haben, und weil sie sich solcher rühmten, haben sie jede apostolische Auctorität verworfen, woraus demnach klar erhelle, daß die Christiner nur deswegen nach Christus und nicht nach einem Apostel sich genannt haben, weil ihnen alle Apostel nichts galten. Der Grund davon, daß man in der ältesten Kirche mit völliger Verwerfung der apostolischen Auctorität sich einzig nur an Christus habe halten wollen, soll in der Begebenheit des Pfingstfestes gefunden werden. Da nämlich an demselben der göttliche Geist auf eine völlig unvermittelte Weise vom Himmel herabgekommen sey, so habe man hieraus schließen müssen, daß an dem apostolischen Unterricht gar nichts gelegen seyn könne, eine Ueberzeugung, in welcher man durch die plötzliche Bekehrung des Apostels Paulus in Folge einer himmlischen Erscheinung noch mehr habe bestärkt werden müssen, und man könne sich daher nicht wundern, daß es seitdem auch noch Andere gab, welche nur von dem spiritualis Christus berufen seyn wollten. Verachtung der apostolischen Lehre und Auctorität, auch die des Apostels Paulus, sey die natürliche Folge dieses in der Kirche sich verbreitenden Irrthums gewesen *. Welches Gewebe willkürlicher Voraussetzungen! Wo ist denn in der Stelle 2. Cor. 12, 1. auch nur die geringste Andeutung davon, daß derselben Visionen und Offenbarungen, deren der Apostel sich rühmte, auch die Gegner sich gerühmt haben, und daß er dadurch der seinigen sich zu rühmen genöthigt worden ist? Wollte man aber auch annehmen, daß auch die Gegner sich solcher

* Schenkel, a. a. O. S. 91. f.

Visionen gerühmt haben, wie der Apostel, welche Verwirrung, welcher Widerspruch kommt dadurch erst in die Sache? Wie konnten unter dieser Voraussetzung die Gegner die Auctorität des Apostels verwerfen, wenn sie für die ihrige denselben Anspruch machten, wie er für die seinige, wie konnte er gegen sie polemisiren, ohne sich selbst anzugreifen, wie von seinen Visionen rühmend reden, ohne ebendamit auch die ihrigen anzuerkennen? Schenkel zieht unter Anderem auch Marcion herbei, um ihn mit den Christinern zusammenzustellen, aber gerade an Marcion zeigt sich nur der Widerspruch, in welchen seine Ansicht sich mit sich selbst verwickelt. Hätte diese Zusammenstellung irgend einen Grund, so hätte ja derselbe Apostel, dessen Auctorität dem Marcion als die ausschließliche galt, von der Christuspartei den größten Widerspruch und die feindseligste Herabsetzung seines Ansehens erfahren! So ist überhaupt bei dieser Hypothese alles ganz unmotivirt, sie weiß nirgends eine concrete Gestalt zu gewinnen, greift nirgends in den bekannten und nachweisbaren Zusammenhang der in der Wirklichkeit stattfindenden Lebensverhältnisse auf eine anschauliche und lebendige Weise ein, was doch allein einer Hypothese Wahrheit und Bedeutung geben kann. Hätte eine solche, auf Visionen und Offenbarungen beruhende, unmittelbare, geheimnißvolle Gemeinschaft mit Christus irgend eine practische Bedeutung gehabt, wie man doch annehmen muß, so könnte man sich nur denken, daß sie mit den eigenen Zuständen des corinthischen λαλεῖν γλώσσαις zusammenhieng. Wo ist denn aber bei Allem, was der Apostel über die γλώσσαις λαλῦντες sagt, irgend eine Spur davon, daß es sich bei diesen πνευματικοὶ, die ja schon dieser Name von den Χριςῦ ὄντες unterscheidet, um dieselbe Frage, wie bei der Christuspartei gehandelt habe? Es fehlt an allen Anknüpfungspunkten für eine Partei, die doch nach den Andeutungen des Apostels sich sehr bestimmt ausgesprochen haben muß. So in die Luft hineingestellt erscheint die Hypothese schon in der Form, die ihr Schenkel gegeben hat *, nehmen wir dann aber noch hinzu,

* Unbegreiflich ist mir, wie de Wette, kurze Erkl. der Br. an die Cor. S. 3. f., vgl. Lehrb. der hist.-krit. Einl. in das N. T. 4. A. S. 237. sich mit so unbedingter Anerkennung für die Schenkel'sche Hypothese erklären konnte. Ich will hiermit keine Anhänger für meine Ansicht werben, sie wird sich selbst durch ihre Gegner durchzuschlagen wissen, nur muß ich an de Wette's gesunden logischen Sinn gegen eine Argumentation appelliren, wie diese ist: es widerspreche offenbar dem gesunden historischen Sinn, daß man derjenigen Partei, welche absichtlich und geflissentlich es verschmähete,

wie von derselben Voraussetzung aus, daß die Christusjünger die Auctorität aller Apostel verworfen haben, Goldhorn sie zu Anhängern der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie macht (die sich Schüler und Verkündiger Christi nannten, weil sie behaupteten, daß die Botschaft von dem Messias nur durch solche gebührend verkündigt werden könne, welche durch Weisheit und Tugendübung vollkommen dem Herrn in Wahrheit viel näher standen, als die, welche ihn während seiner Erscheinung im Fleische umgeben, aber, weil sie ihn fleischlich betrachteten, nicht verstanden hatten) *, Dähne in ihnen nicht bloß schwärmerische Anhänger derselben Religionsphilosophie, sondern auch ächt christliche Gnostiker und Visionäre sieht, welche durch eine wesentliche Vereinigung mit Christus selbst (wie sie eine verkehrte Anhänglichkeit an jüdisch-alexandrinische Philosophie ihnen möglich erscheinen ließ), oder durch einen visionären Verkehr mit dem Herrn (wie ihn die Zeitnähe seines persönlichen wundervollen Wirkens und die Erfahrungen mehrerer der angesehensten christlichen Lehrer leicht hoffen lassen mochten) über alles menschliche, ja selbst apostolische Ansehen auf christlichem Gebiet erhaben zu seyn und den eigenen verkehrten Eingebungen ihres überspannten Geistes in Betreff christlicher Lehre und Vorschrift folgen zu können meinten **, so ist es gewiß an der Zeit, aus diesem luftigen Gewirre der vagesten, bunt durch einander laufenden Combinationen wieder auf einen festen Boden zu kommen, und sich nur um so mehr an das zu halten, was uns theils in den nicht so unklaren

sich nach einem Apostel zu benennen, einen solchen als Haupt aufdringen wolle. Dieß ist ja gerade die Frage, auf welche es ankommt, die aber ebendeswegen nicht voraus schon als entschieden angenommen werden darf, ob die Christuspartei sich von aller und jeder apostolischen Auctorität losgesagt habe. Willkürlich soll es ferner seyn, wie de Wette behauptet, den Gegensatz paulinischer und judenzender Christen aus dem Gal.-Briefe in die cor. Gemeinde überzutragen. Was ist aber an sich natürlicher als die Annahme, Gegner derselben Art, wie der Apostel der Geschichte zufolge überall zu bekämpfen hatte, seyen auch die corinthischen gewesen? Und mit welchem historischen Sinne kann man behaupten, die Gegner seyen keine judaisirenden gewesen, wenn doch der Apostel selbst sie ausdrücklich so bezeichnet 2. Cor. 11, 22.? Judaisirende Gegner aber werden doch auch ihre, freilich nicht bloß pharisäische, Grundsätze gegen ihn geltend gemacht haben. Solchen historischen Data gegenüber fehlt es mir allerdings an dem historischen Sinn für eine Hypothese, wie die Schenkel'sche ist!

* A. a. O. S. 172.

** A. a. O. S. 92. Man vgl. die treffenden Gegenbemerkungen in den theol. Jahrb. a. a. O.

Worten des Apostels, theils in andern Nachrichten aus der ältesten Zeit über das Verhältniß desselben zu seinen Gegnern an die Hand gegeben ist.

Aus allen diesen Schwierigkeiten, Widersprüchen und Verwicklungen führt allein meine Ansicht heraus, sobald man nur keine unbilligen Forderungen an sie macht, und nicht vergißt, daß die Sache, wie sie steht, in keinem Falle anders, als auf dem Wege der Combination und der relativen Wahrscheinlichkeit entschieden werden kann.

Die bedeutendste und im Grunde einzige Einwendung, welche meiner Ansicht entgegengesetzt werden kann, ist, daß der Apostel die Petriner und die Christuspartei dem Ausdruck nach als zwei Parteien bezeichnet, während sie doch an sich eine und dieselbe Partei gewesen seyn sollen. Ist aber diese Schwierigkeit wirklich so bedeutend, als sie genommen worden ist? Ist es so undenkbar, daß eine und dieselbe Partei zwei verschiedene Seiten hat, die sie gleichsam zu zwei verschiedenen Parteien machen, daß sie daher auch zwei verschiedene Namen hat, die sowohl einen mildern als einen schroffern Gegensatz gegen andere Parteien ausdrücken? Ich bin daher weit entfernt, Neander und Billroth zu widersprechen, wenn sie meine Ansicht von dieser Seite ergänzen zu müssen glauben. Es verdiene, sagt der Letztere (a. a. O. S. XXV.), noch besonders in Erwägung gezogen zu werden, was aus 2. Cor. 10, 7. f. wahrscheinlich werde. Paulus setze dort offenbar sich und die Lehrer einander entgegen. Vielleicht haben diese in ihrem übermüthigen Stolze zuerst die Benennung *Χριςȣ̃* aufgebracht. Von den durch sie Verführten haben sich wahrscheinlich die ihnen am nächsten Stehenden und Uebermüthigsten ebenfalls *Χριςȣ̃* genannt, während andere sich damit begnügten, nach Analogie der Paulinischen und Apollospartei sich *Κηφᾶ* zu nennen, indem sie nur darauf sahen, einen wirklichen, Christo persönlich verbunden gewesenen Apostel zum Gewährsmann zu haben. So bekommen wir einen, wenn auch nicht bedeutenden Unterschied zwischen den Petrinern und der Christuspartei. Dieselben Individuen haben sich wohl schwerlich bald *Κηφᾶ*, bald *Χριςȣ̃* genannt, sondern jeder der durch die Irrlehrer Verführten sich je nach seiner Ansicht, ein für allemal, einen der beiden Namen zugeeignet. Die eigentlichen Petriner wären sonach die Bessergesinnten gewesen *. Alles dieß kann ich mir wohl gefallen lassen,

* Mit dieser Modification tritt Billroth meiner Ansicht bei. Wenn aber

nur glaube ich mir die Sache nach meiner Anschauung dieser Verhältnisse bestimmter so denken zu müssen: Da die Mehrheit der Corinthier, ungeachtet des in Corinth herrschenden Sectengeistes, die Anhänglichkeit an den Apostel Paulus, als den eigentlichen Stifter der corinthischen Gemeinde, nicht verloren haben kann (man vgl. 2. Cor 2, 5. 6., wo die auf der Seite des Apostels Stehenden ausdrücklich *οἱ πλείονες* genannt werden), und da ferner zwischen Paulus und Apollos, oder vielmehr den nach diesen beiden Lehrern genannten Parteien, keine wesentliche Differenz seyn konnte, so galt der Hauptgegensatz dem Apostel Paulus. Man setzte ihm also die Auctorität des Apostels Petrus entgegen. Dieses Oppositionsverhältniß konnte aber eine doppelte Seite haben. Nannte sich die eine Partei nach Paulus, die andere nach Petrus, so lag hierin für den Apostel Paulus noch nichts Ausschließendes, Partei stund gegen Partei, jede hielt sich an ihren Apostel, als ihr Haupt, sobald man aber weiter gieng, und sich auch über den Grund aussprechen wollte, warum man sich an Petrus und nicht an Paulus halte, jenem den Vorzug vor diesem geben müsse, und diesen Grund auf dem judaisirenden Standpunkt, auf welchem die Hauptgegner des Apostels in Corinth stunden, nur darin finden konnte, daß nur Petrus, nicht aber Paulus ein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen sey, so wurde jenes Oppositions-Verhältniß ein ausschließen-

Neander a. a. O. S. 324. zuerst gleichfalls die Annahme zugibt, daß nicht alle Petriner, sondern nur die in ihrem Judaismus Beschränktesten und Schroffsten den Namen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* sich beigelegt haben, hierauf aber den unmittelbaren Uebergang zu seiner Ansicht mit Folgendem macht: „Wir seyen nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß vermöge des logischen Verhältnisses der beiden Glieder zu einander, die sich nach Christus Nennenden sich eben so verhalten haben mußten, wie sich die Apollonier zu den Paulinern verhielten; Paulus bildete hier nicht, wie in andern Fällen, die Glieder des Gegensatzes aus dem Gedanken allein heraus, sondern die Art, wie er seine Bezeichnungen wählte, war durch das thatsächlich Gegebene bedingt; bildeten also die Judaisirenden nur Eine Partei in der Wirklichkeit, so konnte er auch nur Eine Partei bezeichnen," so muß ich bemerken, daß ich nicht daraus, daß die Christuspartei neben der petrinischen genannt wird, ihre Verwandtschaft mit derselben schließe oder annehme, daß der Apostel hier die Glieder des Gegensatzes nur aus dem Gedanken heraus gebildet habe. Selbst bei der Annahme der Identität der Christuspartei und der petrinischen muß ja zugleich angenommen werden, daß die petrinische in Corinth selbst auch die Christuspartei genannt wurde. Der Name *οἱ τοῦ Χριστοῦ* war also in jedem Fall das dem Apostel thatsächlich Gegebene.

des, man stellte einen Grundsatz auf, aus welchem die nothwendige Consequenz gezogen werden mußte, daß Paulus gar nicht als ein wahrer Apostel betrachtet werden könne, weil ihm das wesentliche Erforderniß der wahren apostolischen Auctorität fehle. Auf diesem Extrem der Opposition gegen den Apostel stunden diejenigen, welche unter dem Namen der Christuspartei zu begreifen sind, und die Natur der Sache bringt es mit sich, daß die Christuspartei in diesem Sinne eben diejenigen bildeten, von welchen diese ganze, auf einen bestimmten Grundsatz gestützte Opposition gegen den Apostel Paulus ausgieng, die judaisirenden Irrlehrer, welche mit ihren Empfehlungsbriefen (2. Cor. 2, 1.) nach Corinth gekommen waren. In dieser Hinsicht mag es nicht unwahrscheinlich seyn, daß der Apostel, wie Billroth bemerkt, in der unstreitig auf den Namen der Christuspartei sich beziehenden Stelle 2. Cor. 10, 7. sich als Lehrer den Lehrern der Gegenpartei entgegensetzt. Für die Partei im Ganzen diente der vorgeschobene, den Grundsatz der Opposition verdeckende, den natürlichsten Gegensatz gegen den Namen des Apostels Paulus bildende Name des Apostels Petrus. Diese Ansicht von dem Verhältniß der Petrus- und Christuspartei läßt sich mit der Stelle 1. Cor. 1, 12. nicht nur sehr leicht vereinigen, sondern durch sie sogar bestätigen. Denn wenn der Apostel hier zuerst sich, hierauf den Apollos, dann den Kephas, und zuletzt Christus nennt, so ist klar, daß hier ein aufsteigendes Verhältniß ist, daß Apollos ihm näher steht, als Kephas, somit auch die Christuspartei noch ferner als die Kephaspartei. Daher faßt nun auch der Apostel sogleich nach seiner Weise die ganze Frage, um welche es sich hier handelte, wie in ihrer äußersten Spitze in dem Namen der Christuspartei auf, indem er seine Entgegnung rasch mit den Worten beginnt: *μεμέρισαι ὁ Χρισός*; ist dieser Name (*Χρισȣ*, als Parteiname) nicht der deutlichste Beweis, daß ihr Christus durch euer Parteiwesen gleichsam in Stücke zerreißet? Jede Partei muß doch als eine christliche Partei auch Theil an Christus haben wollen, gibt es nun sogar eine eigene Christus-Partei, wie getheilt ist der Eine Christus, in welchem alle ihre Einheit haben, der Unterschied aller verschwinden soll? Dieß sagt der Apostel um so passender, wenn die Christuspartei der eigentliche Sitz der Opposition gegen ihn und der Mittelpunkt des in Corinth herrschenden Parteiwesens war.

Hat man sich über diesen Punkt verständigt, so sehe ich in der

That nicht ein, was gegen die in Frage stehende Ansicht noch weiter eingewendet werden könnte. Der ganze Inhalt der beiden Briefe steht im angemessensten Verhältniß zu ihr. Gesetzt auch, es würde sich keine weitere Beziehung auf den Namen der Christuspartei nachweisen lassen, so stimmt doch die Sache selbst, auf welche es allein ankommen kann, auf's vollkommenste mit allem, was diese Ansicht voraussetzt, zusammen. Während es bei jeder andern Ansicht, welche überhaupt die Christuspartei noch als eigene Partei gelten läßt, völlig unerklärt bleibt, warum der Apostel eine Partei, von welcher doch ihrer ganzen Stellung nach eine sehr gefährliche Opposition gegen das paulinische Christenthum ausgegangen seyn muß, zwar nennt, sobald sie aber genannt ist, so sehr aus dem Auge verliert und ignorirt, daß man beinahe die Existenz einer solchen Partei in Zweifel ziehen muß, tritt nun die in beiden Briefen des Apostels enthaltene Polemik in das angemessene Verhältniß zu der Bedeutung, welche jene Partei schon ihrem Namen nach gehabt haben muß. Auf sie bezieht sich, was der Apostel zur Rechtfertigung seiner apostolischen Auctorität in beiden Briefen sagt, indem die beiden Namen Kephas- und Christuspartei, wie man auch im Uebrigen unterscheiden mag, doch zugleich wieder eine und dieselbe Partei bezeichnen, so daß, was zunächst gegen die Petriner gesagt ist, auch in Beziehung auf die Christuspartei gilt. Ja, nur, wenn beide Parteien zusammen die dem Apostel Paulus in der corinthischen Gemeinde entgegenstehende Opposition gebildet haben, begreift man vollständig die so ernste und tief eingreifende Polemik gegen ein antipaulinisches judaisirendes Christenthum, die sich durch beide Briefe hindurchzieht. Aber auch der Name verschwindet nicht so sehr aus beiden Briefen, daß die aufgestellte Ansicht nicht auch von dieser Seite die nöthige Bestätigung erhielte. Mag allerdings Billroth nicht mit Unrecht bemerken, unter den von mir auf die Christuspartei bezogenen Stellen sey es eigentlich nur die Stelle 2. Cor. 10, 7. f., welche entschieden zum Beleg meiner Ansicht dienen könne, so ist doch diese Stelle so entscheidend, daß sie, wie Billroth anerkennt, keinen Zweifel übrig lassen kann, und der Umstand, daß es nicht noch mehrere Stellen gibt, die eine namentliche Erwähnung der Christuspartei enthalten, erklärt sich sehr einfach aus dem Namen der Partei selbst. Es läßt sich zwar, wenn einmal die Sache selbst feststeht, in mehreren Stellen eine Anspielung auf den Namen der Christuspartei nicht verkennen, solche Stellen können aber als un-

mittelbare Beweisstellen deswegen nicht gebraucht werden, weil der Name Χριϛός in jedem Fall seine eigenthümliche Beziehung hat. Um so bemerkenswerther tritt nun aber der Name der Christuspartei in der genannten Stelle wieder hervor. Man sieht deutlich, daß hier von dem Χριϛȣ̃ εἶναι als von etwas die Rede ist, was die von dem Apostel bekämpften Gegner und Irrlehrer selbst im Munde führten, um es für sich gegen den Apostel geltend zu machen (εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριϛȣ̃ εἶναι, τȣ̃το λογιζέσθω πάλιν ἀφ' ἑαυτȣ̃, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριϛȣ̃, ὅτω καὶ ἡμεῖς Χριϛȣ̃). Wie passend erinnert nun der bisherigen Ausführung zufolge der Apostel gerade hier an den Namen derer, welche vorzugsweise und ausschließend οἱ τȣ̃ Χριϛȣ̃ zu seyn behaupteten? In ihm schärfte sich die ganze gegen den Apostel gerichtete Opposition zu ihrer äußersten Spitze, und es wurde ihm mit diesem Namen ein Grundsatz entgegengestellt, gegen welchen von diesem Standpunkt aus jede Rechtfertigung vergeblich zu seyn schien. Mit Recht ruft daher der Apostel diesen Namen sich und seinen Lehrern vor die Seele zurück, indem er jetzt im Begriff ist, theils dasjenige für sich geltend zu machen, was er als das unmittelbarste und unläugbarste Merkmal seiner apostolischen Auctorität zu betrachten hatte, theils seinen Gegnern ohne weitern Rückhalt und Umweg auf das Offenste und Entschiedenste entgegenzutreten, und sie, wie sie von ihm bezeichnet werden, als ψευδαπόϛολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποϛόλȣς Χριϛȣ̃, in ihrer ganzen Blöße darzustellen. So erreicht die im Vorhergehenden enthaltene, sowohl auf die Petriner als die Christuspartei gehende Polemik des Apostels ihren natürlichen Endpunkt in der Behauptung, daß die Gegner das, was sie zu seyn vorgeben, nur zum Schein, auf falsche trügerische Weise seyen, keine wahre, sondern nur falsche ἀπόστολοι Χριστȣ̃.

Nun richte man aber auch seine Aufmerksamkeit darauf, wie bei dieser Ansicht von den Verhältnissen der corinthischen Parteien die ganze Polemik des Apostels und die ganze dadurch bedingte Anordnung und Composition der beiden Briefe sich zur schönsten Rundung abschließt. Jede der 1. Cor. 1, 12. genannten Parteien kommt in der Polemik des Apostels zu ihrem Recht, jede hat gemäß der Aufzählung in dieser Stelle die ihr bestimmte Stelle, und jeder wird das gerade an dieser Stelle für sie Passende gesagt.

Der erste diese Polemik betreffende Abschnitt 1. Cor. 1, 12.—4,

21. ist zunächst gegen die paulinische und apollonische Partei gerichtet, und berührt eben deswegen den eigentlichen Gegensatz des paulinischen und antipaulinischen Christenthums noch nicht. Der Apostel bekämpft an diesen beiden Parteien, wie es auch sonst seine Art und Weise ist, sich bei solchen Erörterungen vor allem in einen so viel möglich weiten und allgemeinen Gesichtskreis hineinzustellen, die einem solchen Parteiwesen überhaupt zu Grunde liegende sinnliche, des Eindringens in den ächten Geist des Christenthums noch so sehr ermangelnde Richtung. Wie sehr aber der Apostel auch hier schon die beiden andern Parteien im Auge hat, spricht er selbst aus 4, 6. *ταῦτα μετεσχημάτισα* u. s. w. Gewöhnlich geht man, wofür sich auch Rückert erklärt, von diesen Worten nur auf 3, 4. f. zurück. Diese Annahme befriedigt aber nicht recht. Der Apostel nennt ja doch 3, 22. wirklich auch den Kephas neben sich und Apollo, warum soll er nicht ebenso auch 3, 4. 5. noch den Kephas genannt haben? Ich möchte daher mit jenem *μετασχηματίζειν* lieber auf den ganzen Abschnitt von 1, 12. an zurückgehen. Alles, was der Apostel in diesem Abschnitt über das Verhältniß der *σοφία τȣ̃ Θεȣ̃* zu der *σοφία τȣ̃ κόσμȣ* sagt, wird am natürlichsten auf die zwischen der paulinischen und apollonischen Partei stattfindende Differenz bezogen. Was uns über die Individualität Apollos bekannt ist, berechtigt uns zu der Voraussetzung, daß seine Art, das Christenthum vorzutragen, dem an griechische Bildung gewöhnten Geschmack der Corinthier besonders zusagte. Indem aber der Apostel die Liebe der Corinthier zu der *σοφία κόσμȣ* aus ihrer Sinnlichkeit, oder daraus, daß sie *σαρκικοὶ* nicht *πνευματικοὶ* seyen, 3, 1. ableitet, fand das Gesagte von selbst auch seine Anwendung auf die Petriner, welchen ja der Apostel gleichfalls, abgesehen davon, daß auch bei ihnen ihr sectirerisches Wesen an sich schon davon zeugte, eine fleischliche, aus egoistischem Interesse hervorgehende Richtung zuschrieb. Außerdem aber ist auch dieß nicht zu übersehen, wie der Apostel sowohl 1. Cor. 3, 5., als auch 2. Cor. 11, 13. von *διάκονοι, διάκονοι Χριςȣ̃* spricht. In derselben Stelle, in welcher er von seinen judaisirenden Gegnern sagt, sie seyen *ψευδαπόσολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποσόλȣς Χριστȣ̃*, fährt er fort: darüber dürfe man sich nicht wundern, nehme doch der Satan selbst die Gestalt eines Lichtengels an, so sey es nun auch nichts Befremdendes, *εἰ καὶ οἱ διάκονοι αὐτȣ̃ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης*. Nehmen wir nun noch dazu, daß der Apostel in

der Widerlegung der Ansprüche seiner Gegner diese offenbar so aufzählt, wie sie sie selbst im Munde zu führen pflegten (Ἑβραῖοί εἰσι; κἀγώ· Ἰσραηλῖταί εἰσι; κἀγώ· σπέρμα Ἀβραάμ εἰσι; κἀγώ· διάκονοι Χριστοῦ εἰσι, παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ) so kann kaum ein Zweifel darüber seyn, daß sich diese Gegner selbst den Namen διάκονοι Χριστοῦ beigelegt haben. Es ist dieß auch an sich wahrscheinlich. Apostel Christi konnten sie sich, so sehr sie auch die Auctorität der Apostel, deren Emissäre sie zu seyn behaupteten, für sich geltend machten, doch nicht wohl selbst nennen, um aber gleichwohl, wie jene Apostel allein als wahre Apostel, Ἀπόστολοι Χριστοῦ, seyn sollten, auch sich eine solche, wenn auch durch diese Apostel selbst vermittelte Beziehung zu Christus beizulegen, nannten sie sich διάκονοι Χριστοῦ. Läßt sich aber gegen diese Annahme nicht wohl etwas einwenden, so kann es gewiß auch nicht für zufällig gehalten werden, daß der Apostel schon 1. Cor. 3, 5. in der Bestreitung des corinthischen Sectenwesens auf den Begriff der διάκονοι, der wahren Diener des Herrn, zu reden kommt. Nehmen wir alles dieß zusammen, so möchte daher auch die Stelle 2. Cor. 11, 22. 23. eine ebenso unmittelbare Beweisstelle für den engen und unmittelbaren Zusammenhang der Petrus- und Christuspartei seyn, als die Stelle 2. Cor. 10, 7. Was aber den Abschnitt 1. Cor. 1, 12.—4, 21. betrifft, so sehen wir hieraus, wie der Apostel zwar von Anfang an denselben Gegensatz der Parteien nie aus dem Auge verliert, aber doch vorerst noch mit einer gewissen Schonung und Zurückhaltung verfährt, und erst allmälig von der indirecten Bestreitung seiner Gegner zur directen übergeht.

Diesen Uebergang macht der Apostel 1. Cor. 9, 1. f., denn hier wendet sich die Polemik des Apostels, nachdem er sich bisher mit der paulinischen und apollonischen Partei beschäftigt hat, zur Kephaspartei. Darum scheut sich nun der Apostel nicht, diese Partei mit ihrem Namen zu bezeichnen, und ihr mit der Behauptung entgegenzutreten, daß er dasselbe Recht habe mit den übrigen Aposteln, den Brüdern des Herrn, und namentlich mit Kephas (9, 5.).

Schon 1. Cor. 9, 1. f. geht die indirecte Polemik des Apostels in die directe über, aber ihre ganze Schärfe erhält diese Polemik erst in dem letzten Theile des zweiten Briefs Kap. 10—13. Auch hier nimmt der Apostel noch verschiedene Wendungen, ehe er seinen Gegnern vollends näher rückt, man sieht, es kostet ihn einen gewissen innern Kampf,

diesen letzten, aber gleichwohl nothwendigen Schritt zu thun, er macht daher auch alles andere, worüber er sich gegen die Corinthier auszusprechen hatte, zuvor mit ihnen ab, obgleich er auch hier seine Gegner immer im Auge hat, wie insbesondere in dem bemerkenswerthen, ganz auf diese judaisirenden Irrlehrer sich beziehenden, Abschnitt über den Unterschied des alten und neuen Bundes, und das Eigenthümliche der *διακονία* des letztern, der *διάκονοι καινῆς διαθήκης, ȣ̓ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος*, wobei es nach den zuvor gemachten Bemerkungen gleichfalls nicht ohne besondere Bedeutung und Beziehung seyn kann, daß der Apostel den Begriff und Ausdruck *διάκονοι* und *διακονία* so streng festhält. Nun erst, nachdem alles andere abgethan und alles vorbereitet ist, tritt er seinen Gegnern auf die schon bemerkte Weise entgegen in einer Erörterung, in welcher es sich, je mehr die Sache bis zu ihrer Spitze verfolgt wird, um so mehr auch um das handelt, was das Eigenthümliche der Christuspartei war, und auch dieser Partei ist so, soweit sie von der petrinischen unterschieden werden kann, an der ihr schon 1. Cor. 1, 12. angewiesenen Stelle ihr Recht angethan.

So geschickt hat der Apostel seine Polemik angelegt, so schön schließt sie sich in dem Inhalt der beiden Briefe zur harmonischen Einheit zusammen. Ich will hiemit nicht sagen, daß er bei der Entwerfung des ersten Briefs sich sogleich auch den Plan des zweiten entworfen habe, was sich allerdings nicht annehmen läßt, aber das behaupte ich, daß wenn der Apostel in dem zweiten Brief die Polemik des ersten wieder aufnehmen wollte, und sie so wieder aufnahm, wie vor ihm geschehen ist, das Verhältniß der verschiedenen Parteien nur das angegebene gewesen seyn kann. Auch schon in dem ersten Brief blieb zwar die Christuspartei in dem Abschnitt über die Kephaspartei nicht unberücksichtigt, kam er aber noch einmal auf diese Polemik zurück, so mußte sie sich jetzt, wenn noch ein weiterer Schritt geschehen sollte, vorzugsweise auf die Christuspartei beziehen.

Hiemit sehen wir nun auch erst, wie ich glaube, in die Partei-Verhältnisse der corinthischen Gemeinde und den innern Zusammenhang derselben sowohl, als auch die gegen den Apostel gerichtete Opposition tiefer hinein. Man sage nicht, es werde dadurch nichts gewonnen, daß wir nun auch wissen, die Polemik des Apostels beziehe sich nicht blos auf die Kephaspartei, sondern auch die Christuspartei, indem ja doch niemand läugne, daß die Gegner unserm Apostel die apostolische Würde

streitig gemacht haben (man vgl. Rückert a. a. O. S. 445.), eben dieses Unläugbare wissen wir nicht recht, so lange wir nicht auch den wahren Grund dieser Opposition gegen den Apostel wissen, diesen Grund selbst aber können wir erst aus der nähern Kenntniß der Christuspartei und ihres Verhältnisses zu den andern Parteien entnehmen.

Neben dem Parteiwesen, das der Hauptpunkt ist, welchen der Apostel durch beide Briefe hindurch nicht aus dem Auge verliert, gab es in der corinthischen Gemeinde noch mehrere andere eigenthümliche, die Ordnung des christlichen Lebens mehr oder minder störende Erscheinungen, über welche der Apostel zum Theil aus Veranlassung von Fragen, die in einem seinem Briefe vorangegangenen Schreiben der Corinthier an ihn gemacht worden waren, sich meistens sehr ausführlich erklärte. Die Hauptgegenstände dieser Art sind folgende: ein unzüchtiges, großes Aergerniß gebendes Verhältniß, in welchem einer aus der corinthischen Gemeinde mit seiner Stiefmutter zusammenlebte (Kap. 5.), in welche Kategorie überhaupt die auch unter den corinthischen Christen herrschende, vom Apostel wiederholt sehr ernstlich gerügte Unzucht gehörte (5, 9. f. 16, 12. f. 2. Cor. 12, 21.), die Gewohnheit, vor die heidnischen Gerichte Rechtsstreitigkeiten zu bringen und selbst gegen Christen bei ihnen Recht zu suchen (6, 2. f.), die Frage über den Vorzug des ehelosen oder ehelichen Lebens, Kap. 7., so wie über die Theilnahme an den heidnischen Opfermalen und den Genuß des heidnischen Opferfleisches, Kap. 8., die Freiheit, die sich die corinthischen Christinnen mit ihrer Kopftracht in den christlichen Versammlungen erlaubten, Kap. 11, 1. f., eine bei der Feier des Abendmahles stattfindende Unordnung 11, 17. f., die Verschiedenheit der Ansicht von dem Werthe des sogenannten λαλεῖν γλώσσαις *, besonders in seinem Verhältniß zu dem προφητεύειν Kap. 12—14., endlich die Frage über die Auferstehung der Todten, die von Einigen in der corinthischen Gemeinde geläugnet wurde. Alle diese Erscheinungen zusammen und die durch sie in Bewegung gekommenen Fragen geben uns ein sehr lebendiges und anschauliches Bild von dem Zustand der corinthischen Gemeinde, von besonderem Interesse würde es jedoch seyn, auch bestimmter zu wissen, wie sich die verschiedenen Parteien zu diesen verschiedenen Erscheinungen verhielten, und welchen Antheil an ihnen das corinthische Parteiwesen hatte. Nur soviel ist auch hieraus zu sehen, daß das heidenchristliche

* Vergl. die oben S. 15 genannte Abhandlung.

Element das durchaus vorherrschende und überwiegende war. Und doch konnten die judaisirenden Gegner des Apostels, die sich auch hier eingedrungen und festgesetzt hatten, eine so energische, von ihm selbst sehr ernstlich genommene Opposition gegen ihn bilden.

Das Verhältniß des zweiten Briefs zum ersten verdient noch etwas näher in's Auge gefaßt zu werden. Es ist schon bemerkt worden, daß die Polemik des Apostels gegen dieselben Gegner, die im ersten Briefe bestritten werden, sich auch auf den zweiten erstreckt, und daß gerade die stärksten Erklärungen, in welchen der Apostel seinen Gegnern mit aller Entschiedenheit und Energie am unmittelbarsten entgegentritt, in den letzten Kapiteln desselben sich finden. Nur um so mehr contrastirt aber mit dem scharfen und heftigen Tone dieser letzten Kapitel die Stimmung, die sich in dem ersten Theil des Briefs ausspricht, in welchem der Apostel die größte Unruhe und Besorgniß über die Aufnahme seines frühern Schreibens und sein ganzes Verhältniß zu den Corinthiern verräth, und mit ängstlicher Sorge sich auf's Angelegentlichste bemüht, durch wiederholte Versicherungen seiner Liebe und Theilnahme das, wie er fürchtet, gegen ihn erkaltete Vertrauen der Corinthier wieder zu gewinnen. Man hat diesen auffallenden Wechsel der Stimmung und des Tons im zweiten Brief verschieden zu erklären gesucht, die Hauptfrage ist jedoch, welche Ursache der Apostel haben mochte, wegen des Eindrucks seines ersten Schreibens in so großer Sorge und Unruhe zu seyn. Durch den Inhalt unsers ersten Briefs schien dieselbe nicht hinlänglich motivirt zu seyn. Man ist daher sowohl dadurch, als auch durch dasjenige, was in den beiden Briefen über eine Sendung nicht nur des Timotheus, sondern auch des Titus gesagt ist, worin gleichfalls die beiden Briefe nicht recht mit einander zu harmoniren scheinen, auf die Vermuthung gebracht worden, unser zweiter Brief stehe mit unserm ersten nicht in dem engen Zusammenhang, welchen man gewöhnlich annimmt. Unser zweiter Brief, behauptet Bleek *, beziehe sich nicht auf die Wirkungen, welche unser erster hervorbrachte, sondern auf die Aufnahme eines von Titus überbrachten, für uns nicht mehr vorhandenen Schreibens. Es gebe in der That in unserem zweiten Brief mehrere Stellen (namentlich 2, 3. 4. 7, 12.), welche so gewöhnlich sie unmittelbar auf die in 1. Cor. behandelten Gegenstände bezogen werden, doch von dieser Voraussetzung aus bei genauerer Betrachtung

* Erörterungen über die Cor. Briefe, Stud. u. Krit. 1830. 3. H. S. 627. f.

etwas sehr Schwieriges haben, und schon an und für sich geeignet seyen, uns zu der Annahme zu veranlassen, daß in dem Verhältnisse des Apostels und der Corinthier zu einander zwischen unsern beiden Briefen noch etwas Anderes in der Mitte gelegen habe, als die dem Apostel durch den Titus zugekommenen Nachrichten über die Wirkung des ersten Briefs. Der ganze Ton und Character der Rüge in 1. Cor. sey nicht so beschaffen, wie man nach der Weise, wie Paulus hier darüber sich aussprach, erwarten müßte. Es sey daher überhaupt wahrscheinlich, daß in dem 2. Cor. 2, 3. gemeinten Briefe dasjenige Specielle, wovon eben die Rede sey, weit mehr hervorgetreten, weit mehr einen Hauptpunkt gebildet habe, als jene Stelle in 1. Cor. über den Blutschänder in Vergleich mit dem ganzen Inhalt. Wenn daher das τοῦτο αὐτὸ 2. Cor. 2, 3. sich wirklich auf etwas beziehe, was der Apostel über jenes Verhältniß geschrieben hatte, was allerdings überwiegend wahrscheinlich sey, so werden wir doch darauf geführt, daß es nicht auf den ersten Brief gehe, sondern auf einen folgenden, worin Paulus über diesen Gegenstand in noch aufgeregterer Stimmung geschrieben habe. Indeß wäre dann freilich auch möglich, daß sich dieses gar nicht auf jenen Blutschänder und des Apostels Aeußerungen über ihn bezogen habe, sondern auf irgend etwas anderes Specielles, was Paulus durch den Timotheus gehört und worüber er sich dann in dem Briefe sehr schmerzlich und stark ausgesprochen hatte, und eben darauf würde dann auch das zunächst Folgende V. 5. gehen, was uns auch nicht gerade nöthige, bestimmt an den Blutschänder zu denken, nur werden wir dann freilich auf die genauere Ausmittlung der speciellen Thatsache Verzicht leisten müssen, und könnten nur im Allgemeinen das vermuthen, daß irgend ein Einzelner den Anordnungen des Apostels sich auf besonders auffallende Weise widersetzt hätte. Diese Meinung Bleek's kann ich nicht für begründet halten, und es scheint mir vielmehr für die Characteristik des Apostels von Wichtigkeit zu seyn, daß man sich durch sie das gewöhnlich angenommene Verhältniß zwischen unsern beiden Briefen nicht verrücken lasse. Man bedenke nur, mit welcher Aufregung und Indignation er von dem 1. Cor. 5. erwähnten Falle spricht, und wie dieser Fall, sobald der Apostel über den Hauptgegenstand seines Schreibens sich ausgesprochen hat, unter den specielleren Gegenständen sogleich der erste ist, zu welchem er sich wendet. Wichtig genug nimmt also der Apostel diesen Fall und zugleich betrifft er so

notorisch einen bestimmten Einzelnen, daß es gegen alle Wahrscheinlichkeit ist, der Einzelne, von welchem 2. Cor. 2, 5. f. in gleich bestimmter Weise die Rede ist *, sey ein Anderer, als derselbe, auf welchen sich 1. Cor. 5. bezieht. Zieht man nun weiter in Betracht, was der Apostel in Betreff dieses Individuums im feierlichsten Tone mit allem Nachdruck seiner apostolischen Amtsauctorität den Corinthiern als seinen Beschluß verkündigt, so läßt sich recht gut denken, welche Unruhe und Besorgniß ihm dieß bald nachher verursachen mußte. Er hatte, um es offen zu sagen, einen Schritt gethan, welchen er selbst als einen zu gewagten und übereilten ansehen mußte, als einen solchen, durch welchen er, weil er die beabsichtigte Folge nicht hatte, nur seinen Gegnern eine Blöße gab, wie er denn auch wirklich ihn im Grunde nachher selbst zurücknahm, indem er sich mit etwas zufrieden gab, was eigentlich das gerade Gegentheil dessen war, was nach seiner ersten so bestimmt lautenden Erklärung hätte geschehen sollen. Den natürlichsten Sinn der hier in Frage stehenden Stelle 1. Cor. 5, 3. kann ich mit den neuesten Erklärern nur darin finden, daß der Apostel vermöge der ihm beiwohnenden Kraft Christi sich die Gewalt zutraute, den Verbrecher der Macht des Satans zu übergeben, und zwar durch eine Krankheit, welche in demselben Moment über ihn kommen sollte, in welchem er feierlich von der versammelten Gemeinde, in welcher der Apostel selbst mit seinem dieses Wunder bewirkenden Geiste zugegen seyn wollte, aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen werden sollte. Wie man auch den Ausdruck *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* nehmen mag, der Apostel kündigt hier in jedem Fall einen doppelten von ihm gefaßten Beschluß an, das Strafwunder einer leiblichen Krankheit (von etwas Anderem als davon kann *ὄλεθρος τῆς σαρκός* nicht verstanden werden), und die V. 2. u. 13. deutlich bezeichnete Excommunication, für welchen Zweck die Gemeinde sich versammeln sollte. Beides war nun aber, wie wir aus dem zweiten Briefe sehen, nicht geschehen. Es war weder von Seiten des Apostels das Strafwunder erfolgt **, noch

* Als *ὁ τοιοῦτος* wird er bezeichnet 2. Cor. 2, 7. wie 1. Cor. 5, 5.

** Die Stelle 1. Cor. 5, 4. enthält ein nicht unwichtiges Kriterium zur Beurtheilung der angeblichen Wunder der Apostel. Das Bewußtseyn der Wundermacht, der *δύναμις τοῦ κυρίου*, hatten allerdings die Apostel in sich, und in diesem Bewußtseyn konnten sie besonders ausgezeichnete Erfolge ihrer Thätigkeit, Wirkungen einer thatkräftigen Energie als *σημεῖα, τέρατα* und *δυνάμεις* betrachten (man vgl. 1. Cor. 12, 10. 28. 2. Cor. 12, 12.

von Seiten der Corinthier die Ausschließung des Verbrechers aus der Gemeinde. Ich kann auch in der Auffassung der zweiten hieher gehörenden Stelle 2. Cor. 2, 6. f. nur der Erklärung Rückert's beistimmen, welcher gemäß der Apostel V. 6. offenbar sagt, er wolle sich bei der von den Corinthiern verhängten Bestrafung beruhigen, wolle keine strengere fordern, was er nicht hätte sagen können, wenn die von ihm geforderte wirklich eingetreten wäre, und aus V. 10. deutlich genug zu sehen ist, daß das χαρίζεσθαι nicht jetzt erst von ihm ausgieng, sondern vielmehr schon vorher, ohne ihn zu fragen, eingetreten war, so daß er nur einstimmen konnte in das einmal Geschehene, um nicht durch Beharren auf seinem frühern Befehle in offenen Zwiespalt mit ihnen zu treten. Die Corinthier waren demnach bei einer bloßen Rüge stehen geblieben, und auch das, was geschehen war, war nicht von der Gesammtheit, sondern nur von einem Theile der Gemeinde über jenen Menschen verhängt worden. Verhielt sich aber die Sache so, bemerkt Rückert sehr richtig, so mußte Paulus sich in einer nicht unbedeutenden Verlegenheit befinden. Seinen Befehl hatte man nicht befolgt, nur ein Theil, wenn auch der größere, hatte sich die Sache zu Herzen genommen, die Uebrigen, wie bei der Stimmung der Gemeinde gegen ihn zu erwarten gewesen war, auch dieses nicht, seine Auctorität lag sehr darnieder. Was sollte er nun thun? Auf der frühern Anordnung bestehen? Er konnte darauf rechnen, daß er keinen bessern Gehorsam finden würde, und dann war der Schaden noch viel größer. Zwingen konnte er ja nicht, und die Sache mußte übeln Eindruck machen allenthalben. Hier blieb nichts übrig, als was in jedem ähnlichen Falle die Klugheit fordert, ihr eine Wendung zu geben, durch welche ein offener Bruch vermieden und das Uebel zwar nicht geheilt, aber doch verborgen wurde, bis in besseren Zeiten die richtige Stellung wieder gewonnen werden mochte. Diese Wendung war, das Geschehene zu billigen, das, was auch ohne seinen Willen geschehen würde, darzustellen wie seinen Wunsch, und den ganzen Handel unter einen christlichen Gesichtspunkt zu bringen, was nun offenbar geschieht, theils durch das Zugeständniß, es möge genug seyn an der Strafe, die sie über jenen ergehen lassen, theils durch die Ermahnung, ihm zu verzeihen. Aus dieser unstreitig ganz richtig auf-

so wenig es aber damals 1. Cor. 5, 4. in einem Falle, in welchem dieß so bestimmt ausgesprochen war, zu einem eigentlichen Wunder gekommen ist, ebensowenig wird dieß auch sonst geschehen seyn.

gefaßten Lage des Apostels erklärt sich sehr natürlich die Unruhe und Aengstlichkeit, die ganze Stimmung, in welcher er unsern Brief an die Corinthier geschrieben hat. Er hatte einen Schritt gethan, dessen Folgen ihm damals erst klar vor Augen stunden *. Er mußte ihm jetzt besonders seinen Gegnern gegenüber sehr bedenklich erscheinen **. Sie unterließen auch nicht, wie aus dem Briefe des Apostels selbst zu sehen ist, zur Herabsetzung seines Ansehens davon Gebrauch zu machen. Abwesend, sagten sie, könne er freilich eine starke Sprache führen und ruhmredig den Mund voll genug nehmen, wo es aber auf das thatkräftige Handeln ankomme, vertraue er selbst auf seine persönliche Gegenwart nicht (10, 10. 11., vgl. 3, 1. 5, 12.), was ohne Zweifel den Apostel um so mehr veranlaßte, wegen seiner längst beabsichtigten, aber immer noch nicht ausgeführten Reise nach Corinth sich so angelegentlich, wie er gleich im Eingange seines Briefs thut, zu rechtfertigen. Ueberhaupt mußte so der unter solchen Umständen geschriebene Brief eine vorherrschende apologetische Tendenz erhalten, aber die Apologie ist keineswegs blos eine persönliche, sie geht sogleich in das Allgemeine über, in eine apologetische Beleuchtung seines apostolischen Amts, das er nach seiner doppelten Seite, wie es für die Einen heilbringend, für die Andern aber zu ihrem Verderben wirkt und in seinem Unterschied von dem Amte des alten Bundes mit dem erhebenden Bewußtseyn der von ihm selbst gemachten Erfahrungen darstellt, und sobald er diesem apologetischen Zwecke Genüge gethan und neues Vertrauen zu den Corinthiern gefaßt hat, geht er nur mit um so frischerem Muth und einer um so schärfern Polemik seinen Gegnern entgegen, um sich mit ihnen völlig auseinanderzusetzen. Kein anderer Brief des Apostels läßt uns in das rein Menschliche seiner Individualität und in die specielleren Beziehungen seines Verhältnisses zu den Gemeinden tiefer hineinsehen, als dieser zweite an die Corinthier, keiner hat

* Rückert trägt kein Bedenken, zu 1. Cor. 5, 5. zu bemerken: „es ist ein Verfahren, dem man das Gepräge einer Leidenschaftlichkeit nicht abwischen kann, die nimmer gut thun mag. Und daß er mit dictaterischer Stimme gebietet vor einer Gemeinde, bei der sein Ansehen tief gesunken ist, und die er durch kein Mittel zwingen kann, daran thut er nicht gut.“ Wer wollte den unbefangenen Exegeten tadeln, daß er dieß offen sagt?

** Sehr bedeutsam drückt dieß der Apostel 2. Cor. 2, 11. so aus: ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τῦ σατανᾶ, ὐ γάρ αὐτῦ τὰ νοήματα ἀγνοῦμεν. Er sieht also, daß es bei jenem παραδῦναι τῷ σατανᾷ der Satan nur auf ihn selbst abgesehen hätte.

daher auch für seine Characteristik größere Wichtigkeit, sobald man nur nicht aus einem falschen Interesse das menschlich Wahre an ihm zu verhüllen sucht. Steht 2. Cor. in dem angegebenen Verhältniß zu 1. Cor., so hat man demnach auch keine Ursache, außer dem 1. Cor. 5, 9. genannten einen andern verloren gegangenen Brief an die Corinthier anzunehmen.

Drittes Kapitel.

Der Brief an die Römer.

Nicht blos der Zeitfolge nach schließt sich der Römerbrief an die beiden Corinthierbriefe an, es ist auch ein innerer Fortschritt von diesen zu jenem, und man übersieht nun erst vom Standpunkt des Römerbriefs aus den reichen Inhalt des geistigen Lebens, das der Apostel aus sich erzeugt, den strengen, wohldurchdachten Zusammenhang, in welchem er sein christliches Princip entwickelt und durchführt, und die Großartigkeit der Verhältnisse, in welchen er sich bewegt. Es ist schon bemerkt worden, in welchem Verhältniß der Galaterbrief und der Römerbrief zu einander stehen, daß sie sich wie der Entwurf eines kühn und tiefsinnig angelegten, in seinen wesentlichen Grundanschauungen aufgefaßten Systems, und wie das ausgeführte, nach allen Seiten hin entwickelte, seinen ganzen Inhalt explicirende System zu einander verhalten. Eben dieser systematisirende, einen großartigen Gedankenzusammenhang umfassende Character des Römerbriefs unterscheidet ihn von den beiden Corinthierbriefen, welche sich dagegen mehr durch die Mannigfaltigkeit ihres Inhalts, die Fülle tiefgedachter, geistvoller, an verschiedene Lebensverhältnisse angeknüpfter und dieselbe beleuchtender Ideen auszeichnen. Eine auf gleiche Weise fortschreitende Bewegung zeigt sich uns aber auch in der Stellung des Apostels zu dem Gegensatz, dessen Bekämpfung und Ueberwindung die fortgehende Aufgabe seiner apostolischen Thätigkeit war. Er hatte seinen Beruf als Heidenapostel nicht erfüllt, so lange nicht die absolute Bedeutung, welche das Judenthum und das mit demselben identische Judenchristenthum für sich ansprach, sowohl in ihrem Princip, als auch in ihren letzten Consequenzen, demselben genommen und auf ihren blos relativen Werth herabgesetzt war. Hatte er im Galaterbriefe das Christenthum

vom Judenthum dadurch emancipirt, daß er es von dem äußern Zeichen der Knechtschaft, welches das Judenthum in seiner Beschneidung, als der nothwendigen Heilsbedingung, ihm aufdrücken wollte, befreite, hatte er in den beiden Corinthierbriefen den Grundsatz festgestellt, daß die Berufung und Gelangung zum messianischen Heil keineswegs nur durch die Auctorität der von Jesus unmittelbar berufenen Apostel vermittelt werden müsse, daß er, der Heidenapostel, ein mit jenen vollkommen gleichberechtigter Apostel sey, so kam es nun im Römerbriefe darauf an, den letzten Rest des jüdischen Particularismus dadurch vollends aufzuheben, daß er nur als ein verschwindendes Moment des christlichen, auf alle Völker sich erstreckenden Universalismus aufgefaßt und dargestellt wurde. Wenn auch bisher das, die absolute Bedeutung des Judenthums aufrecht erhaltende Judenchristenthum es hatte geschehen lassen müssen, daß sich im Heidenchristenthum frei und unabhängig vom Judenthum ein eigenes, selbstständiges religiöses Gebiet constituirte, so schien der Gedanke über alles hinauszugehen, was das religiöse Bewußtseyn des Judenchristen zu fassen vermochte, daß Judenchristenthum und Heidenchristenthum nicht blos nebeneinander bestehen, sondern das letztere sogar eine über das erstere völlig übergreifende Macht gewinnen sollte, was als das endliche Resultat der auf die Heiden gerichteten apostolischen Thätigkeit erwartet werden mußte, wenn in demselben Verhältniß, in welchem der christliche, alle Völker ohne Unterschied umfassende Universalismus sich realisirte, alles messianische Heil den Heiden zuzufallen schien, so daß der Gegensatz der in ihrem Unglauben beharrenden Juden und der zum Glauben sich mehr und mehr bekehrenden Heiden nur die Verstoßung der Juden und die Berufung der Heiden offenbaren konnte. Dieß ist der Standpunkt des Apostels im Römerbrief und das Thema desselben, welches nun aber freilich erst durch eine, von der bisherigen Ansicht völlig abweichende, Auffassung seines Zweckes und seiner Veranlassung festgestellt werden kann *.

* Meine im Jahre 1836. in der Tüb. Zeitschr. für Theol. H. 3. S. 54. erschienene Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs nehme ich hier in der ursprünglichen Gestalt, in welcher die in ihr begründete Ansicht auch jetzt noch in mir fest steht, um so mehr auf, da sie mir auch von denen, welche Kenntniß von ihr genommen haben, nicht gründlich und unpartheiisch genug gewürdigt zu seyn scheint. Rückert (vgl. Comm. über den Br. P. an die Röm., zweite umgearb. Ausg. 1839. Bd. 2.

Gewöhnlich glaubt man den Ursprung und Zweck eines paulinischen Briefs um so befriedigender erforscht zu haben, je bestimmter man ihn in Streitigkeiten zwischen Judenchristen und Heidenchristen in der Gemeinde, an welche der Apostel schrieb, nachweisen kann. Auch bei dem Römerbrief hat sich daher die Meinung, daß der Apostel durch Streitigkeiten zwischen den Judenchristen und Heidenchristen, welche die beiden Hauptbestandtheile der römischen Gemeinde ausmachten, zur Abfassung seines Briefs an die Römer veranlaßt worden sey, schon seit längerer Zeit so verbreitet und befestigt, daß diejenigen Interpreten und Kritiker, welche bei der Annahme nicht stehen bleiben zu können glauben, der Apostel habe ohne eine bestimmte äußere Veranlassung einen Brief von so wichtigem Inhalt an eine Gemeinde, mit welcher er bisher noch in keiner nähern Verbindung stand, geschrieben, sich immer wieder zu der Voraussetzung zurückgedrängt sehen, es müssen in der römischen Gemeinde Streitigkeiten zwischen Judenchristen und Heidenchristen stattgefunden haben. Solange aber diese Meinung nicht fester begründet und in einen befriedigenderen Zusammenhang mit dem Inhalt des Briefes selbst gebracht werden kann, als bisher geschehen ist, kann man sich nicht wundern, daß sich die gewichtigsten Stimmen der neuesten Zeit gegen sie erklären. In der That scheint die eigentliche Grundlage dieser Meinung mehr nur die allgemeine Voraussetzung der Wahrscheinlichkeit zu seyn, daß auch in Rom dieselben Verhältnisse, die wir anderswo finden, stattgefunden

S. 366.) hatte ihr eine in's Einzelne eingehende Prüfung zugedacht, mir ist jedoch nichts hierüber bekannt geworden. Fritzsche (**Pauli ad Rom. ep. T. II.** 1839. S. 238., hat zwar, wenigstens zu Röm. 9., auf sie Rücksicht genommen, aber nur ganz flüchtig. Ebenso wenig ist Neander in der Gesch. der Pfl. u. s. w. auf die Sache selbst eingegangen. Absprechende Urtheile, wie das von de Wette (kurze Erkl. der Röm.Br. 3. A. 1841. S. 3. vgl. Einl. S. 247.) sind ohnedieß ohne allen Werth. Wäre freilich die Andeutung des Apostels über Veranlassung und Zweck 1, 8—16. so klar, und der Gedankengang des 1, 17. aufgestellten und 1, 18—8, 39. ausgeführten Thema's so deutlich, wie de Wette behauptet, so wäre die Sache bald im Reinen. Daß jene Stellen nichts gegen mich beweisen, zeigt ja meine Abhandlung. So greift man bei einer Abhandlung, die ihren eigenen Weg sich bahnt, das Nächste und Aeußerlichste auf, damit die Sache abgethan ist, und das Urtheil ist gefällt, die ganze Auffassung sey eine unrichtige. Ein solches Urtheil ist aber freilich nur solchen möglich, die oberflächlich genug die tiefer liegenden Schwierigkeiten gar nicht sehen, und sich nichts daraus machen, die wichtigsten Beziehungen eines Briefs unerklärt zu lassen.

haben mögen. Man gibt zu, daß in dem Briefe selbst nirgends von Streitigkeiten die Rede sey, und die einzige Stelle, die aus einem überdieß schon längst kritisch nicht ganz unverdächtigen Abschnitt desselben hieher gezogen werden kann (16, 17. 18.), nicht sowohl von wirklich vorhandenen Irrungen und Spaltungen, als vielmehr nur von einer möglichen Gefahr dieser Art redet. Die Hypothesen, welche Eichhorn * und Hug ** über die Verhältnisse der römischen Gemeinde, und die in ihr zwischen Heidenchristen und Judenchristen entstandenen Irrungen und Zwistigkeiten aufgestellt haben, sind ohnedieß nicht geeignet, der Meinung, daß der Apostel auf diese Weise zu seinem Schreiben an diese Gemeinde veranlaßt worden sey, sehr zur Empfehlung zu dienen. Hieraus ist es zu erklären, warum schon Tholuk, mit dessen Commentar eine neue Epoche in der Geschichte der Interpretation dieses Briefs beginnt, sich über die Veranlassung und den Zweck des Briefs dahin aussprach, es sey keine hinlängliche Ursache zu der Annahme vorhanden, als ob Paulus nur örtliche Zwistigkeiten durch diesen Brief zu beseitigen gesucht habe, vielmehr kündige die ganze Anlage der ersten dogmatischen Masse einen viel allgemeinern Endzweck an, nämlich den, die Wichtigkeit der christlichen Lehre überhaupt darzustellen und zu zeigen, wie sie allein die Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedige, zu deren Befriedigung weder Heidenthum, noch Judenthum ausreichten. Der Endzweck dieses Sendschreibens sey also ein ganz allgemeiner, gar nicht in den besondern Umständen der römischen Gemeinde begründeter ***. In demselben Sinne haben sich auch die beiden neueren Interpreten des Römerbriefs, de Wette und Olshausen, hierüber erklärt. Nach de Wette wollte der Apostel wenigstens schriftlich auf die ihm so wichtige Gemeinde einwirken, und ihr im Zusammenhang die Hauptlehre seines Evangeliums von dem allein durch den Glauben, und nicht durch Gesetzeswerke zu erlangenden Heile vortragen, er wollte gleichsam im Angesichte der Welthauptstadt den christlichen Glauben als das einzige Heilsmittel für alle Welt, Heiden und Juden, die christliche Offenbarung als die Weltoffenbarung darstellen. Der Brief an die Römer sey der einzige Brief des Apostels, worin er absichtlich seine Lehre in ausführlichem Zusammenhange vor-

* Einl. in's N. T. B. III. S. 214. f.

** Einl. in's N. T. B. II. S. 361. 2. Ausg.

*** Ausl. des Br. P. an die Röm., dritte verb. Aufl. 1831. Einl. S. 11.

trage, während er in den andern Briefen nur auf besondere Bedürfnisse, auf Zweifel, Irrthum, Anfragen Rücksicht nehme, und dabei immer das Ganze seiner Lehre voraussetze. Diese Lehre von dem allein seligmachenden Glauben trage der Apostel nicht, wie im Briefe an die Galater, im Gegensatze gegen judenchristliche Irrungen, sondern blos im Gegensatze gegen das Judenthum vor. Von den Heiden habe er weniger Widerspruch zu erwarten gehabt, hingegen sehr nahe sey ihm die Anmaßung des Judenthums gelegen, welches nach der damals herrschenden Vorliebe für dasselbe sogar Heiden gegen das Christenthum ungünstig zu stimmen vermochte*. Noch entschiedener findet Olshausen in dem Schreiben an die Römer eine rein objective Darstellung des Wesens des Evangeliums, die nur auf den allgemeinen Gegensatz von Juden und Heiden begründet werde, nicht aber auf den speciellern, in der Kirche selbst befindlichen, zwischen Juden- und Heidenchristen. Die ganze Darstellung habe eine rein objective Haltung, und weder auf dieses, noch auf jenes, außer der Wahrheit des Evangeliums, werde absichtlich und mit Bewußtseyn anders als beiläufige Rücksicht genommen. Natürlich liege es aber in der Wahrheit selbst, daß sie gegen Irrthümer aller Art Gegensätze bilde, und insofern treten dieselben auch im Römerbriefe hervor, auch habe die Lehrweisheit des Apostels es mit sich gebracht, daß er von vornherein die Lehre des Evangeliums so darstellte, daß in ihrer Darstellung selbst die Bewahrung von den Abirrungen lag, die nothwendig den Christen entgegentreten mußten **, aber eine bestimmte Absicht, außer dem Bestreben, den römischen Christen das Evangelium darzulegen, in seinem natürlichen Verhältniß zum Gesetz und in seinen Folgen auf's Leben, oder die Judenchristen zu bekämpfen, und Streitigkeiten mit ihnen zu berücksichtigen, wie sich dergleichen im Briefe an die Galater deutlich ausspreche, sey im Römerbrief durchaus nicht zu entdecken ***. Wie in Anderem, so stimmen auch in der Annahme eines allgemeinen und

* Kurze Erklärung des Briefs an die Römer. Leipzig 1841. 3. A. Einl. S. 2.

** Es ist dieß der äußerste Punkt der rein dogmatischen, jede polemische Beziehung läugnenden Ansicht. De Wette gibt wenigstens den Gegensatz gegen das Judenthum zu, hier aber ist jede unmittelbare polemische Beziehung ausgeschlossen, und das Polemische dem Dogmatischen schlechthin untergeordnet. Wie eben dieß der Wendepunkt ist, von welchem aus der Uebergang zu einer andern, das Dogmatische dem Polemischen unterordnenden Ansicht geschieht, wird im Folgenden sich zeigen.

*** Der Brief des Ap. Paulus an die Römer. Königsb. 1835. S. 50. 44.

umfassenden Zwecks des Römerbriefs, welcher nur in die Darstellung des Christenthums und christlichen Heiles in seinem Verhältniß zum Heidenthum und Judenthum gesetzt werden könne, die beiden Interpreten Köllner * und Glöckler ** mit einander überein, nachdem zuvor schon der gründlichere Bearbeiter des Römerbriefs, Reiche ***, im Gegensatz gegen die Vermuthung gewisser besonderer, auf den Zustand der römischen Christen sich beziehender, Zwecke und Veranlassungen den Hauptzweck des Briefs darin erkannt haben wollte, die römischen Christen durch Betrachtungen über die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der Heilsanstalt, welche das Evangelium verkündige, über ihre Gotteswürdigkeit und Vereinbarkeit mit der frühern Offenbarung, wie auch über die traurigen Wirkungen des heidnischen Aberglaubens und des von der Sünde gemißbrauchten Gesetzes, im Gegensatz gegen das ideale Geistesleben des wahren Christen, in ihrem neuen Glauben zu befestigen und zur allseitigen Gestaltung des christlichen Ideals aufzufordern und zu ermuntern. So groß die Zahl der Interpreten des Römerbriefs in der neuesten Zeit geworden ist, es ist immer wieder dieselbe allgemeine, jede Berücksichtigung specieller Verhältnisse ausschließende Ansicht von dem Zwecke desselben, die sie bald so, bald anders ausdrücken †. Ob nun aber diese Ansicht an sich wahrscheinlich ist, und ob nicht der Römerbrief selbst, so wenig er auch einen bestimmtern Aufschluß über seine historische Veranlassung zu geben scheint, gleichwohl einen andern von dem bisher gewöhnlichen verschiedenen Gesichtspunkt darbiete, von welchem aus sein Zweck und Ursprung aufgefaßt werden kann, ist die Frage, die der Gegenstand der Untersuchung seyn soll.

An sich ist es gewiß nicht sehr wahrscheinlich, daß der Apostel ohne irgend eine besondere äußere Veranlassung, nur in der allgemeinen Absicht, eine umfassende und zusammenhängende Darstellung der Wahrheiten des Evangeliums zu geben, den Brief an die Römer geschrieben habe. Die Vertheidiger dieser Ansicht müssen selbst zugeben, daß der so entstandene Brief an die Römer der einzige paulinische Brief dieser Art wäre, daß nur etwa der Brief an die Epheser (bei welchem jedoch

* Comm. zu dem Br. des Ap. Paulus an die Römer. Darmst. 1834. S. XLIV.

** Der Brief des Ap. Paulus an die Römer. Frankf. a. M. 1834. S. XXII.

*** Versuch einer ausführlichen Erklärung des Br. Pauli an die Römer. Gött. 1833. 1. Th. S. 73.

† Man vgl. auch Fritzsche Pauli ad Rom. epist. Hal. Sax. 1836. T. I. S. XXX.

sein eigenthümliches Verhältniß zum Colosserbrief in Betracht kommt) in Hinsicht seines allgemeinen Zweckes mit dem Römerbrief verglichen werden kann. Im Allgemeinen ist daher die Analogie nicht für diese Ansicht, und gerade die nächst dem Römerbrief bedeutendsten und über jeden Zweifel gegen ihre Aechtheit erhabenen Briefe des Apostels, die beiden Briefe an die Corinthier, und der Galaterbrief, die uns mit Recht als Typus für alle andern gelten müssen, geben uns eine ganz andere Vorstellung von dem Ursprung der Briefe des Apostels. Es sind specielle Verhältnisse und Bedürfnisse, die den Apostel zur Abfassung dieser Briefe veranlaßten, und nicht etwa solche, die er mehr nur benützte, um eine zuvor schon beabsichtigte Lehrentwicklung anzuknüpfen, sondern vielmehr solche, die ihn durch den gebieterischen Drang der Umstände zum Schreiben herausforderten und nöthigten, wenn er sein Werk nicht vereitelt sehen wollte. Eine andere Vorstellung läßt auch schon der ganze Entwicklungsgang der christlichen Kirche nicht zu. Man vergesse nicht, daß in jener Zeit alles in einem erst werdenden, in steter rascher Entwicklung begriffenen Zustande war: man lebte noch ganz in der lebendigen Mitte der sich gestaltenden Verhältnisse, wurde durch die Macht der Ereignisse selbst von Schritt zu Schritt weiter geführt, und konnte sich eben daher noch nicht in der Lage sehen, mit ruhiger gesammelter Reflexion, ohne einen besondern äußern Impuls, nur für den Zweck einer rein objectiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammenzufassen. Auch im Geiste der Apostel lag die christliche Wahrheit keineswegs als ein von Anfang an fertiges in sich geschlossenes und vollendetes Ganze, sie mußte auch in ihnen erst allmählig zum klaren und umfassendern Bewußtseyn sich entwickeln; je vielseitiger die Verhältnisse der Kirche sich entwickelten und verwickelten, je tiefer die einmal vorhandenen Gegensätze in das christliche Leben eingriffen, desto tiefer drangen auch sie in die Erkenntniß der christlichen Wahrheit ein, und die höhere Erleuchtung, die sie dem in ihnen waltenden göttlichen Geist verdankten, bestund vor allem darin, daß sie mit richtigem sicherem Blick aus den gegebenen, durch die Natur der Sache selbst herbigeführten Verhältnissen die Grundsätze und Wahrheiten zu erheben wußten, die als leitende Norm festgehalten werden mußten, wenn das göttliche Werk seinen naturgemäßen Fortgang haben sollte. Eben dieß ist ja der eigenthümliche Vorzug, durch welchen sich der Apostel Paulus vor allen andern Aposteln auszeichnet. So entschei-

bend und epochemachend er in den Gang des Christenthums eingreift, so wurde doch von ihm nur ausgesprochen und zum allgemeinern Bewußtseyn gebracht, was sich durch den objectiven Entwicklungsgang der christlichen Kirche selbst als ein neues Moment des christlichen Bewußtseyns herausgestellt hatte. Je mehr wir uns in die lebendige objektive Bewegung jener Zeit hineinzuversetzen wissen, desto weniger werden wir uns mit einer Ansicht befreunden können, die doch im Grunde mehr oder minder den Standpunkt der spätern Zeit in jene älteste hinüberträgt. Weil wir von unserm Standpunkt aus allerdings in dem Römerbrief nur „gleichsam eine paulinische Dogmatik, die Basis aller dogmatischen Entwicklung der abendländischen Kirche, eine im eigentlichen Sinne des Wortes didaktische, ja wissenschaftliche Darlegung des Verhältnisses vom Gesetz und Evangelium, der Lehre von der Sünde und Gnade," sehen können *, so schließt sich daran gar zu leicht der Gedanke an, der hohe Werth und die Bedeutung, die ein apostolisches Sendschreiben von solchem Inhalt für alle folgenden Zeiten haben muß, sey auch schon der Bestimmungsgrund seiner Abfassung gewesen. Es mahnt dieß immer wieder an jene katholische Ansicht und Tradition, die selbst die sämmtlichen Apostel nicht anders, als nach einem zuvor sowohl für die apostolischen Lehrvorträge, als auch für die künftigen Bedürfnisse der ganzen Kirche, gemeinsam entworfenen Symbol oder Katechismus ihren Missionsberuf antreten läßt. Im Gegensatz gegen diese, Vergangenheit und Gegenwart vermengende, Ansicht muß sich die ächt protestantische Kritik dadurch bewähren, daß sie Vergangenheit und Gegenwart zu trennen und aus einander zu halten, und im Bewußtseyn dieses Unterschieds sich um so reiner und lebendiger in die Momente der natürlichen objektiven Entwicklung hinein zu versetzen weiß. Selbst in dem Falle, wenn man den Apostel seinen Brief nur mit dem allgemeinen Zwecke einer rein objectiven Darstellung des Wesens des Evangeliums schreiben läßt, und den Römerbrief als ein Schreiben an alle Heiden und Heidenchristen zusammen betrachtet (wie Olshausen in diesem Sinne den Römerbrief dem an alle Juden und Judenchristen, um sie dem umfassenden paulinischen Standpunkt zu nähern, gerichteten Hebräerbrief zur Seite stellt, a. a. O. S. 55.), so entsteht doch immer noch die Frage, warum ein Schreiben von so allgemeiner Tendenz gerade an die römische Gemeinde gerichtet ist? Sagt man mit Olshausen (S. 55.), sehr angemessen habe der Apostel der

* Olshausen a. a. O. Einl. S. 55. f.

Heidenwelt alle wesentlichen Momente, die er in seiner Behandlung des Evangeliums vorzugsweise hervorzuheben pflegte, in einem Lehrbriefe an die Christen in Rom entwickelt, weil diese Stadt gleichsam die gesammte Heidenwelt ebenso repräsentirte, wie Jerusalem die Judenwelt, so wird auch hier wieder eine Abstraction hereingezogen, die ein sehr subjectives Gepräge an sich trägt, und dem in der lebendigen Mitte gegebener concreter Lebensverhältnisse handelnden und schreibenden Apostel nicht sehr nahe liegen konnte. Ist denn der Brief an die Hebräer, wenn derselbe wegen der Allgemeinheit seines Zweckes das Seitenstück zum Brief an die Römer seyn soll, an die Juden in Jerusalem gerichtet? Wenn der Apostel seinen Römerbrief blos deßwegen an die Römer überschrieben hätte, weil diese Stadt die gesammte Heidenwelt repräsentirte, hätte er nicht am Ende, was doch gewiß anzunehmen sehr ungereimt wäre, selbst in dem Falle, wenn in Rom kein einziger Christ gewesen wäre, an die Römer schreiben können? Es ist schlechthin undenkbar, daß der Apostel ohne bestimmte gegebene Verhältnisse, wie sie in der römischen Gemeinde, wenn auch nicht ausschließlich, doch in höherem Grade als in irgend einer andern stattfanden, an diese Gemeinde einen Brief solchen Inhalts zu schreiben sich veranlaßt gesehen habe. Hier, wenn irgendwo, muß ein für die Entwicklung des Christenthums und der christlichen Kirche höchst wichtiger und bedeutungsvoller Gegensatz gegen die Lehre des Apostels hervorgetreten seyn, welchem er mit aller Kraft seines Geistes entgegen zu treten sich berufen sah. Mag man daher noch so großes Gewicht darauf legen, daß eine Schrift von so durchgreifender Bedeutung sowohl für die Kirche in den entscheidendsten Momenten ihrer Entwicklung, als auch für die Ausbildung des individuellen Lebens der Einzelnen, im Leben ihres Urhebers die innerlichste Begründung gehabt haben müsse, daß der Apostel nur aus lebendiger Erfahrung ein so ungemein schwieriges Verhältniß behandeln konnte, daß sich der ganze Inhalt der ungeheuren Erfahrungen, die Paulus in seinem eigenen Leben gemacht hatte, auf das Verhältniß vom Gesetz und Evangelium zurückführen lasse (vgl. Olshausen S. 57.), so kann es doch nur die römische Gemeinde gewesen seyn, durch deren Verhältnisse das individuell Erlebte im religiösen Bewußtseyn des Apostels eine solche Erweiterung und Bedeutung gewann, wie wir im Römerbrief in dem Verhältniß vor uns sehen, in welches Heidenthum, Judenthum und Christenthum, als die wesentlichen Momente des uni-

verfellen religiösen Lebens der Menschheit, zu einander gesetzt sind. Wäre dieß nicht, so hätte der Apostel einen Brief von solchem Inhalt auch an jede andere Gemeinde schreiben können, hat er ihn nun aber an die römische Gemeinde geschrieben, so kann der Grund hievon auch nur in den Verhältnissen dieser Gemeinde gelegen seyn.

Ich glaube nicht, daß gegen diese allgemeine Betrachtung des Gegenstandes dieser Untersuchung etwas von Bedeutung eingewendet werden kann: es wird wohl allgemein zugegeben werden müssen, daß der Apostel nicht ohne eine besondere Veranlassung an die römische Gemeinde geschrieben haben kann, auch kann es keineswegs für unwichtig und indifferent in Hinsicht der ganzen Auffassung des Römerbriefs gehalten werden, wie wir uns über seinen Anlaß und Ursprung zu verständigen wissen, um so mehr aber muß sich nun nach allem diesem die Frage aufdringen, ob der Brief selbst irgend etwas darbiete, seinem Ursprung und Anlaß näher zu kommen, ob nicht durch alles, was bisher über ihn verhandelt worden ist, der Gegenstand so sehr als erschöpft anzusehen ist, daß ihm keine neue Seite der Betrachtung abgewonnen werden kann? Was nun diese Frage betrifft, so darf man sich wohl mit Recht über die Einseitigkeit wundern, mit welcher bisher von den Interpreten des Römerbriefs das Verhältniß der beiden Hauptbestandtheile desselben, K. 1—8. und K. 9—11., aufgefaßt worden ist. Geht man von der Voraussetzung aus, in dem dogmatischen Haupttheil, mit welchem der Apostel den Brief eröffnet, müsse doch wohl auch die Haupttendenz des Briefs und der eigentliche Zweck des Apostels enthalten seyn, der Gedankengang, welchen der Apostel bei der geistigen Conception seines Briefs nahm, müsse derselbe seyn, wie er ihn in der äußern Form des Briefs darlegt, so stellt man sich allerdings hiemit von vorn herein auf einen rein dogmatischen Standpunkt zur Auffassung des Römerbriefs. Der dogmatische Inhalt des Briefs, wie er sich in den acht ersten Kapiteln darstellt, ist das Erste, wovon der Apostel ausgieng, das Ursprüngliche, von welchem aus er sich die ganze Anlage seines Briefs entwarf, alles Andere aber und insbesondere auch das in den drei folgenden Kapiteln 9—11. Enthaltene steht in einem untergeordneten secundären Verhältniß zu jenem Haupttheil des Briefes, an welchen es sich, nachdem der Apostel das eigentliche Thema seines Briefs schon ausgeführt hatte, nur als eine aus demselben sich ergebende Folgerung und praktische Anwendung anschloß, so daß der Brief seiner

Grundidee nach, auch ohne dasselbe ein vollendetes Ganze wäre, und den Zweck, für welchen er vom Apostel bestimmt war, erreicht haben würde. Ausdrücklich wird daher dieser Theil des Briefs von einigen Interpreten, wie namentlich Tholuck (S. 341.) und de Wette (S. 4.), als ein historisches Corollarium oder als ein Anhang bezeichnet, in welchem der Apostel sich noch über die Folge, welche sich aus der von ihm bisher vorgetragenen Lehre von selbst ergab, die Ausschließung der unglaubigen Juden vom christlichen Heile aussprechen wollte, indem sich ihm vielleicht jetzt erst, als er am Schlusse seiner Entwicklung noch einmal auf das Ganze zurücksah, diese Betrachtung aufdrang. Ist nun dieß die gewöhnliche Ansicht von dem Verhältniß der beiden Hauptabschnitte des Briefs, so darf ihr mit Recht die Frage entgegengestellt werden, ob sich die Sache nicht auch auf die umgekehrte Weise betrachten lasse, und ob sich nicht, wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, eine befriedigendere Ansicht sowohl über den Zweck und die Tendenz des Briefs, als auch über die historischen Verhältnisse, die den Brief veranlaßt haben, ergebe? Der Mittelpunkt und Kern des Ganzen, an welchen sich alles Andere erst anschloß, wäre demnach in dem Theile des Briefs enthalten, welchen die genannten drei Kapitel bilden, hier müßten wir unsern Standpunkt nehmen, um uns in die ursprüngliche Conception des Apostels hineinzuversetzen, von welcher aus sich der ganze Organismus seines Briefs, wie er sich vor Allem in den ersten acht Kapiteln darlegt, entwickelt. Für diesen Zweck ist nun vorerst der Inhalt der drei Kapitel 9—11. selbst etwas näher zu betrachten.

Der Apostel beantwortet in diesen Kapiteln die Frage, wie es zu erklären sey, daß einem so großen Theile des jüdischen Volkes, das doch von Alters her das erwählte Volk Gottes und der Gegenstand aller göttlichen Verheißungen sey, das in Christus erschienene Heil nicht wirklich zu Theil werde, während dagegen vielmehr die Heiden diese vom Volke Gottes leergelassene Stelle einnehmen? Die Antwort, die der Apostel auf diese Frage gibt, besteht in folgenden Hauptsätzen: 1) Es kommt überhaupt nicht auf die leibliche Abstammung an, sondern nur auf die geistige Kindschaft Gottes und die Erwählung durch seine freie Gnade. Wie daher nicht alle gebornen Juden zum wahren Volk Gottes gehören, so erwählt sich Gott sein Volk auch aus den Heiden (9, 24.), weil die Ertheilung des Heils nur ein freies Geschenk der göttlichen Gnade ist, und daher auch der Weg, zum Heil in Chri-

stus zu gelangen, nicht der νόμος δικαιοσύνης, welchem die Juden nachgiengen, sondern die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, die dem Heiden so gut offen steht als dem Juden (K. 9.). 2) Wie nach dem von Gott aufgestellten νόμος δικαιοσύνης, welcher die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως ist, die gebornen Juden keinen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil zu machen haben, so ist es auch nur die eigene Schuld derselben, daß sie keinen Theil an ihm haben. Denn das Heil kann nur durch den Glauben an die Predigt des Evangeliums kommen, in welcher Hinsicht zwischen Juden und Heiden kein Unterschied ist (10, 12.), aber nicht alle Juden haben dem Evangelium Gehör und Glauben geschenkt (K. 10.). 3) Demungeachtet bleiben die dem jüdischen Volk von Gott gegebenen Verheißungen an ihm nicht absolut unerfüllt, und Gott hat sein Volk nicht absolut verstoßen. Denn nicht nur ist schon jetzt durch die Auswahl der Gnade ein Ueberrest vorhanden (λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος 11, 5.), in denen, die wirklich glauben, sondern es ist auch die Verstocktheit und Verblendung, in welcher sich noch so viele Israeliten gegen das Evangelium befinden, nur als etwas Temporäres anzusehen, so daß, da Gott seine Berufung nicht bereut, einst noch ganz Israel gerettet wird. Die Verwerfung eines Theils der Israeliten, oder ihr gegenwärtiger Unglaube gegen das Evangelium dient nur zur Verherrlichung der göttlichen Gnade. An die Stelle der unglaubigen Juden sind indeß die glaubigen Heiden getreten: ihr παράπτωμα ist ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, ihr παράπτωμα ist πλοῦτος κόσμου, ihr ἥττημα πλοῦτος ἐθνῶν (11, 11. 12.). Die göttliche Gnade verherrlicht sich nun in ihrer Beziehung auf das Ganze, indem nur um so sichtbarer wird, wie es zur Absicht Gottes gehört, auch die Heiden an seiner Gnade Theil nehmen zu lassen (πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν ἔλθῃ V. 25.). Was also auf der einen Seite Verlust ist, ist auf der andern Gewinn, aber derselbe Weg läßt auch hoffen, daß die zur Zeit noch von Gott Abgekehrten einst noch gerettet werden. Denn wenn die Juden auf die den Heiden zu Theil gewordene Gnade Gottes eifersüchtig sind, so muß ja eben diese Eifersucht sie reizen, selbst in den Besitz dieser Gnade zu kommen (11, 11. 14.).

Betrachtet man diesen ganzen Abschnitt und die hier hervorgehobenen Hauptmomente genauer, bedenkt man, daß es sich hier durchaus sowohl um das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zu

einander, als auch beider zum Christenthum handelt, und erwägt man zugleich, mit welchem Ernst und Interesse der Apostel diesen Gegenstand behandelt, wie sich besonders auch schon in den ein so tiefes und lebendiges Gefühl aussprechenden Worten, mit welchen er (9, 1. f.) den Uebergang macht, zu erkennen gibt (— λύπη μοι ἐςὶ μεγάλη, καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μυ· ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τῦ Χριςῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν· μυ, τῶν συγγενῶν μυ κατὰ σάρκα), so ist gewiß nicht wahrscheinlich, daß er ohne eine näher liegende besondere äußere Veranlassung, wie sie ihm in den Verhältnissen der römischen Gemeinde gegeben war, der Beantwortung dieser Frage einen so bedeutenden Theil seines Briefs gewidmet habe. Als eine solche äußere Veranlassung kann nun aber nichts anders gedacht werden, als eben dasjenige, was den unmittelbaren Gegensatz zu der vom Apostel in diesem Abschnitt durchgeführten Idee bildet, die Einwendung also, die gegen die Theilnahme der Heiden an der Gnade des Evangeliums, oder gegen den paulinischen Universalismus erhoben wurde, das im Bewußtseyn der Juden und Judenchristen so tief wurzelnde religiöse Bedenken, daß, so lange nicht Israel als Nation, als das von Gott erwählte Volk, an dieser Gnade Theil nehme, die Theilnahme der Heiden an ihr als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen sie, als ein Widerspruch mit den den Juden, als dem Volk Gottes, von Gott gegebenen Verheißungen erscheine. Daß der Apostel diesen Gegensatz sowohl im Römerbrief überhaupt als besonders in den drei Kapiteln 9—11. voraussetze, kann auch bei der gewöhnlichen Ansicht von dem Zweck und der Tendenz dieses Briefs nicht geläugnet werden. Man gibt zu, daß der Apostel das dem jüdischen Nationalstolz eigene Vorurtheil, daß außer den Juden Niemand an dem dem Volk Gottes bestimmten Heil Antheil haben könne, bekämpfe. man stellt sich aber noch nicht in den richtigen Gesichtspunkt, aus welchem die Polemik des Apostels gegen diese Behauptung aufzufassen ist, wenn man in dem Römerbrief nicht den Gegensatz gegen Judenchristen, sondern blos gegen Juden finden will *. Wäre die Polemik des Apostels

* Hier ist der Wendepunkt der verschiedenen Ansichten über den Zweck des Römerbriefs. Stellt man den polemischen Zweck voran, so schließt sich an die Ansicht, welche das Polemische dem Dogmatischen unterordnet, zunächst diejenige an, welche in dem Briefe nur eine Polemik gegen das Judenthum finden will. Die Veranlassung des Briefs ist also zwar polemisch, gleichwohl aber ist der Inhalt des Briefs ein allgemein dogmatischer, weil gegen

gegen Juden gerichtet, so würde es sich um die Rechtfertigung der von den Juden überhaupt geläugneten Wahrheit des Christenthums han-

das Judenthum nicht anders polemisirt werden kann. Es ist dieß die von Eichhorn mit allem Schein einer Eichhorn'schen Hypothese aufgestellte Ansicht. Eichhorn glaubt in gewissen Verhältnissen der jüdischen Bewohner der Hauptstadt zu den christlichen den Grund eines Angriffs der Juden auf das Christenthum, und darin die Veranlassung des Römerbriefs entdeckt zu haben. Die Juden haben bei dem Hange der Römer zu dem Fremden und Seltsamen viele Proselyten gemacht, auch unter Reichen und Vornehmen. Als nun die paulinische Lehre durch die zurückkehrenden Exulanten, welche größtentheils die trostreiche christliche Religion und zwar durch Schüler Pauli und nach dessen Lehrbegriff angenommen, nach Rom gekommen, haben viele Heiden und Judenproselyten die neue Religion, welche kein lästiges Ceremoniell zur Pflicht machte, angenommen, die Juden aber unwillig darüber, im Kampfe gegen die Lehre Pauli von der Freiheit des Gesetzes die Nothwendigkeit der Beschneidung und die Zulänglichkeit der mosaischen Religion zur Seligkeit behauptet. Da nun Paulus vernahm, daß viele Christen in ihrem Glauben wankend wurden, habe er sie durch eine ausführliche Darstellung der Mangelhaftigkeit des Judenthums im christlichen Glauben zu befestigen gesucht. Hieraus erkläre sich, wie an römische Christen, die schon das Bedürfniß einer bessern Religion gefühlt und deßhalb das Judenthum verlassen hatten, ein Brief in der Absicht habe verfaßt werden können, ausführlich die Mangelhaftigkeit der jüdischen Religion zu erweisen, warum man keine Stellen gegen judaisirende Lehrer und überhaupt gegen Christen, welche Beschneidung und mosaisches Gesetz mit dem Christenthum verbanden und den Heidenchristen aufdrangen, finde, warum Paulus nicht für nöthig erachte, die Freiheit der Heidenchristen zu vertheidigen. Die römischen Christen haben ihrer früheren jüdischen Vorurtheile sich schon entäußert, und der Impuls zur Abwehr jüdischer Behauptungen sey nur von außen gekommen, das reine Christenthum sey überall dem reinen Judenthum, reine Christen reinen Juden entgegengesetzt, nach dem Inhalte des Briefs sollte man glauben, es habe gar keine judaisirende Christen in Rom gegeben. Eichh. Einl. ins N. T. B. III. S. 206. 217. Was gegen diese Verbindung des Speciellen und Allgemeinen in Hinsicht des Zweckes und der Veranlassung des Römerbriefs mit Recht eingewendet worden ist, will ich nicht wiederholen. Eichhorn zunächst stehen de Wette und Tholuck. Der Erstere gibt (Einl. in's N. T. S. 247. 4. Aufl.) Eichhorn ausdrücklich darin Recht, daß er in diesem Briefe nicht wie im Galaterbriefe den Gegensatz gegen Judenchristen, sondern blos gegen Juden finde, und der Letztere erkennt gleichfalls an, daß die Polemik des Apostels weit weniger geeignet sey, Juden- und Heidenchristen zu widerlegen, als die Unzulänglichkeit des Heiden- und Judenthums darzuthun (Comm. S. 11.). Weiter geht nun aber in der Bestimmung des Zweckes des Briefs auf eben dieser Seite Rückert. Es sey unumstößlich, sagt Rückert in der einleitenden Abhandlung S. 689 f., daß der Zweck des ersten Theils (1—8.) nicht rein dogmatisch, sondern dogmatisch und polemisch sey, und wir werden denselben so aussprechen dürfen: Paulus wolle die Lehre von der Rechtfertigung durch

deln, und man würde daher bei der Grundlosigkeit und Unhaltbarkeit der, z. B. von Eichhorn, aufgestellten Hypothesen immer darüber im

den Glauben nicht allein entwickeln, sondern auch gegen jüdischen Gerechtigkeits-Dünkel, jüdisches Gesetzes-Vertrauen und jüdische Einwürfe vertheidigen. Wenn nun aber hier die Frage übrig bleibe, ob Juden oder Christen gemeint seyen, so sey gewiß höchst unwahrscheinlich, daß die in der römischen Gemeinde unbestreitbar vorauszusetzenden Judenchristen alles jüdische Vorurtheil und allen jüdischen Dünkel in gleich hohem Grade abgelegt gehabt haben. Immer sey wenigstens in der Tiefe des Herzens ein bedeutender Rest davon zurückgeblieben, folglich sey es wenigstens nicht unmöglich, daß er auch solche Judenchristen habe eines Bessern belehren wollen. Betrachten wir Kap. 9., so offenbare sich sogleich, daß die hier widerlegten Gedanken, Gott halte nicht, was er verheißen, handle ungerecht u. s. w., von Heidenchristen gar nicht zu erwarten stunden, indem diese kein so lebendiges Interesse an der Sache hatten, von reinen Juden aber darum nicht aufgestellt werden konnten, weil diese das Faktum selbst, daß Israel, das einstige Volk Gottes, nun des Heils verlustig gieng, nicht anerkannten, sondern nur von Judenchristen, die es schmerzlich empfinden mußten, daß ihren Stammgenossen ein so hartes Schicksal widerfahre, und in denen leicht eben dadurch gegen die christliche Lehre selbst, die mit so herrlichen Verheißungen im Widerspruch zu stehen schien, ein übles Vorurtheil entstehen konnte. Der Apostel wollte daher hier die Bedenklichkeit heben, welche bei den Judenchristen gegen das Christenthum aus der Verwerfung der Juden erwachen konnte. Alles, was der Apostel Kap. 9 und 10. ausspreche, sey unnöthig für Heidenchristen, fruchtlos bei unglaubigen Juden, aber wichtig zur Beruhigung der Judenchristen. Hier stellt sich demnach der Hauptpunkt, um welchen es sich in dieser Untersuchung handelt, klar hervor in der Behauptung: der Brief des Apostels ist gegen Judenchristen gerichtet. Dabei ist nun aber zu bemerken, 1) daß Rückert mit dieser Behauptung unter den neuern Kritikern und Interpreten im Grunde ganz allein steht, und in der zweiten umgearbeiteten Ausgabe seines Comm. sie nun zurückgenommen hat, indem er sich jetzt zu der Ansicht bekennt, der Brief sey an Leser gerichtet, welche frei seyen von dem Geiste, den wir den Apostel anderwärts bekämpfen sehen Bd. 2. S. 365), 2) daß er es blos für nicht unmöglich erklärt, daß der Haupttheil des Briefs eine polemische Beziehung auf Judenchristen habe, und 3) ungeachtet der bestimmten Beziehung des zweiten Theils auf Judenchristen diese beiden Haupttheile des Briefs in keine innere Verbindung zu bringen weiß, überhaupt keine Einheit des Zwecks und Inhalts voraussetzt, vielmehr es als eine nothwendige Folge der Verschiedenheit der Stoffe betrachtet, daß auch verschiedene Ursachen und verschiedene Zwecke anzunehmen seyen (S. 687.). (Auch in der zweiten Ausgabe S. 320 betrachtet Rückert die beiden Abschnitte nur als besondere und selbstständige Theile des Briefs. Das Thema des zweiten Haupttheils sey nicht eine Lehre, sondern eine in der christlichen Erfahrung gegebene Thatsache, über welche ein mit der christlichen Gotteslehre übereinstimmendes Urtheil festgestellt werden soll). Ergibt sich aus dieser Classifikation der verschiedenen Ansichten über den Zweck und die Veranlassung des Römer-

Zweifel bleiben müssen, warum er dieß gerade zum Gegenstand eines an die römische Gemeinde geschriebenen Briefs gemacht habe. Setzen wir aber an die Stelle der Juden Judenchristen, so gestaltet sich die Sache sogleich ganz anders. Nicht um die Vertheidigung des christlichen Glaubens gegen den jüdischen Unglauben ist es zu thun, die Wahrheit des Christenthums und die Nothwendigkeit des Glaubens an Christus wird vielmehr auch von den Gegnern des Apostels vorausgesetzt, aber geläugnet wird von ihnen, daß derselbe Weg zur Seligkeit auch den Heiden offen stehe, und zwar aus dem Grunde, weil in demselben Verhältniß, in welchem die Zahl der glaubenden Heiden zunahm, und in Vergleichung mit den glaubenden Juden immer mehr die überwiegende Mehrheit zu werden schien, der auch von den Judenchristen noch immer festgehaltene Gegensatz zwischen Judenthum und Heidenthum seine Bedeutung verlieren mußte. So lange die Zahl der an Christus glaubenden und vielleicht noch überdieß an das Judenthum enger sich anschließenden Heiden nur noch gering war, konnten die Judenchristen darüber hinwegsehen, in der tröstenden Aussicht, daß den unglaubigen Juden ihre Stelle in dem durch den Glauben an Christus zur Seligkeit bestimmten Volk Gottes doch wenigstens immer noch offen bleibe, und von keiner andern Seite her in Anspruch genommen werde. Je mehr nun aber durch den großen Erfolg der Thätigkeit des Apostels Paulus, als Heidenapostels, die Bekehrung der Heiden in's Große gieng, während die Zahl der glaubenden Juden keineswegs in demselben Verhältniß zunahm, desto natürlicher war es, daß den Judenchristen das immer mehr in die Augen fallende Mißverhältniß Bedenken erregte: die Heiden schienen nun ja in die nach der Ansicht der Judenchristen den Juden im wahren Volke Gottes vorbehaltene Stelle einzurücken, sie für sich einzunehmen und auf eine solche Weise auszufüllen, daß die Ausschließung der zur Zeit noch unglaubigen Juden die nothwendige Folge dieser Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes seyn mußte. Alles

briefs, daß die polemische Ansicht in ihrer bestimmten Form vorzüglich durch Rückert (in der ersten Ausg.), die dogmatische durch Olshausen repräsentirt ist, so tritt der Gegensatz dieser beiden Ansichten darin am bestimmtesten hervor, daß Olshausen nicht nur in dem eigentlichen dogmatischen Kern des Briefs (Kap. 3—8.) eine rein objective Behandlung des Verhältnisses vom Gesetz und Evangelium sieht, ohne jede Bezugnahme auf Differenzen im Schooße der Kirche selbst, sondern auch gerade denjenigen Abschnitt, in welchem Rückert eine unläugbare Beziehung auf Judenchristen anerkennt, Kap. 9—11., offenbar blos für Heidenchristen bestimmt erklärt (Einl. S. 48.).

dieß ergibt sich von selbst als die nothwendige Voraussetzung von demjenigen, was der Apostel in den genannten Kapiteln, besonders K. 11., entwickelt, und stimmt überdieß auf's beste mit dem Zeitpunkt der Abfassung des Römerbriefs zusammen. Der gewöhnlichen, sehr wahrscheinlichen, Annahme zufolge schrieb der Apostel diesen Brief während seines zweiten Aufenthalts in Corinth (Ap.Gesch. 20, 3.), nachdem er unmittelbar vorher mit so großem Erfolg für die Sache des Christenthums in Ephesus gewirkt hatte (Ap.Gesch. K. 19.), kurze Zeit, ehe er seine letzte Reise nach Jerusalem antrat. Zu keiner andern Zeit konnten Judenchristen, welche das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum aus dem angegebenen Gesichtspunkt betrachteten, und über die zunehmende Zahl der Heidenchristen bedenklich wurden, hiezu mehr Ursache haben, als damals. Eben so klar ist aber auch, welches Interesse der Apostel sowohl in Hinsicht des bisherigen Erfolgs seiner apostolischen Wirksamkeit, als auch im Hinblick auf die weitere in seinem Geiste vor ihm liegende Sphäre sowohl seiner eigenen Thätigkeit, als des Entwicklungsgangs des Christenthums überhaupt, haben mußte, jenem seiner apostolischen Wirksamkeit sich entgegenstellenden Vorurtheil zu begegnen, und dasselbe vom Standpunkt des Evangeliums aus in sein wahres Licht zu setzen. Hegte er, wie er 1, 9. f. versichert, schon seit längerer Zeit den Wunsch, nach Rom zu kommen, um sich mit der römischen Gemeinde über die Sache des Evangeliums zu verständigen, und den römischen Christen das Evangelium als eine *δύναμις θεȣ̃ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιςεύοντι, Ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*, als eine *δικαιοσύνη ἐκ πίςεως εἰς πίςιν* darzulegen, das *πνευματικὸν χάρισμα*, das der Apostel ihnen mitzutheilen hatte, um sie in ihrem Glauben zu befestigen, und dasjenige hinzuzuthun, was ihnen zur Vollkommenheit ihres Glaubens noch fehlte (1, 11. f.), so hatte dieser Wunsch schon damals ebendarin seinen Grund. Da sich aber der Ausführung dieses Wunsches damals noch Hindernisse in Weg stellten, obgleich der Plan des Apostels, selbst nach Rom zu kommen, nicht aufgegeben war, so sehen wir hieraus, welches dringende Bedürfniß es ihm zu seyn schien, die Erörterung dieser Sache nicht weiter zu verschieben, sondern schon jetzt in einem Briefe an die römische Gemeinde zur Sprache zu bringen. An die römische Gemeinde ist also der diesem Gegenstand gewidmete Brief des Apostels gerichtet, weil jenes der Wirksamkeit des Apostels sich entgegenstellende Vorurtheil der Judenchristen

in dieser Gemeinde, wie in keiner andern, seinen Sitz hatte. Hier, wenn irgendwo, lag ein für den weitern Entwicklungsgang des Christenthums erst zu lösender Knoten, dessen Lösung die volle Aufmerksamkeit und Thätigkeit des Apostels in Anspruch nehmen mußte.

Nehmen wir nun auf die hier entwickelte Weise in dem Inhalt der in Rede stehenden Kapitel unsern Standpunkt zur Auffassung des Römerbriefs, so kommt mit der hieraus sich ergebenden Ansicht von der Veranlassung des Briefs der dogmatische Hauptinhalt des Briefs in den acht ersten Kapiteln so wenig in Widerspruch, daß sie vielmehr auch von dieser Seite ihre vollkommene Bestätigung erhält. Sobald man nur nicht voraussetzt, daß das, wovon der Apostel in seinem Briefe zuerst spricht, auch das Erste in der geistigen Conception des Briefs gewesen seyn müsse, ist es gewiß weit leichter zu begreifen, wie er von dem Standpunkt der in jenen drei Kapiteln beantworteten Frage aus auf die im ersten Theile des Briefes enthaltene dogmatische Erörterung geführt wurde, als sich erklären läßt, wie er zu dieser rein dogmatischen Abhandlung ohne besondere äußere Veranlassung einen solchen Anhang hinzufügte. Man denke sich nur, welchen tiefgehenden Widerspruch gegen die Lehre des Apostels die von den römischen Judenchristen aufgestellte Behauptung, daß um der Juden willen die Heiden von der Gnade des Evangeliums auszuschließen seyen, in sich schloß. Es handelte sich nun nicht mehr um die früher verhandelte Frage, ob die Heiden nur als Proselyten des Judenthums, oder nur unter der Bedingung, daß sie sich beschneiden lassen, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürfen (hievon ist im Briefe an die Römer nirgends die Rede, und man scheint demnach schon damals darüber einverstanden gewesen zu seyn, daß die Aufnahme der Heiden in keinem Fall von der Beobachtung einer blos äußerlichen Form abhängig gemacht werden dürfe), sondern, ob die Heiden als Heiden zuzulassen seyen, ob nicht ihre schon geschehene und immer weiter gehende Aufnahme an sich als eine Ungerechtigkeit gegen die Juden und als eine Beeinträchtigung derselben anzusehen sey, das war die Frage, um welche es sich handelte. Von der Form, über welche man früher in Hinsicht des Verhältnisses des Judenthums und Heidenthums gestritten hatte, war man nun erst auf die Sache selbst gekommen, auf die in das Wesen des paulinischen Christenthums so tief eingreifende, alle Momente desselben umfassende Frage, ob das christliche Heil eine particuläre oder

universelle Bestimmung habe, ob die Mittheilung der Gnade des Evangeliums auf einem nationalen Vorrecht, oder einem allgemein menschlichen Bedürfniß beruhe? Indem nun hier zwei Ansichten einander gegenüberstunden, von welchen die eine einen absoluten Vorzug des Judenthums geltend machte, die andere, indem sie Juden und Heiden gleichgestellt wissen wollte, den Heiden einen die Juden auf ungerechte Weise beeinträchtigenden Vorzug zuzuwenden schien, war der äußerste Punkt, in welchem der Apostel die hier zu lösende Aufgabe auffassen konnte, der Gedanke, daß keiner von beiden Theilen einen besondern Anspruch zu machen habe, daß die Vorzüge der einen sowohl als der andern sich ausgleichen und aufheben in der Allgemeinheit des menschlichen Heilsbedürfnisses, dem absoluten Mangel des menschlichen Ruhmes vor Gott, oder daß alle der Gerechtigkeit ermangeln und den Zorn Gottes verdienen (1, 18 — 3, 20.). Um seinen Gegnern mit einem Zugeständniß entgegenzukommen, spricht der Apostel zuerst von der Strafbarkeit der Heiden (V. 18—32.), stellt aber unmittelbar darauf der Strafbarkeit der Heiden die Strafbarkeit der Juden zur Seite, indem er zeigt, daß wenn auch das Judenthum an sich, in Hinsicht der ihm von Gott geschenkten Vorzüge einen absoluten Werth habe (3, 1. f.), doch den Juden jeder Vorzug an sittlichem Werth abgesprochen werden müsse: auf dem Standpunkte der sittlichen Beurtheilung verschwinde jeder Unterschied zwischen den Juden und Heiden. Man vergleiche die beinahe durchaus sich neutralisirenden Sätze des zweiten Kap. V. 9. f.: *θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακὸν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος· δόξα τε καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθὸν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι — ὅσοι γαρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται — ὅταν τὰ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα — ἑαυτοῖς εἰσι νόμος — περιτομὴ — ἀκροβυστία — γέγονεν — ἀκροβυστία — εἰς περιτομὴν λογισθήσεται — οὐ γάρ — Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ — περιτομὴ, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας.* Daher nun die V. 9 — 20. ausgesprochene Behauptung der gleichen Sündhaftigkeit und Strafbarkeit der Juden und Heiden, und die den Juden noch besonders zur Demüthigung ihres Gesetzesstolzes entgegengehaltenen, den Uebergang auf das Folgende vorbereitenden Sätze, daß durch Werke des Gesetzes kein Mensch vor Gott gerecht werde, und das Gesetz nur die Erkenntniß der Sünde

gebe, nicht aber die Kraft, die Sünde zu überwinden, oder die Gerechtigkeit. Nachdem der Apostel in dem negativen Theil seiner Ausführung so weit zurückgegangen war, und den Satz, daß kein Mensch vor Gott gerecht sey, in unbeschränkter Allgemeinheit aufgestellt hatte, mußte er nun auch die positive Behauptung, daß der Mensch nur durch den Glauben Gerechtigkeit erlange, ebenso tief und umfassend behandeln, und durch alle einzelnen Momente durchführen. Es folgt daher in dem 3, 21. beginnenden positiven Theile des ersten Hauptabschnitts die Ausführung des Hauptsatzes, daß die Gerechtigkeit vor Gott, ohne das Gesetz, durch den Glauben an den Versöhnungstod Jesu ertheilt werde. Zur Beruhigung der Juden und zur um so gründlicheren Widerlegung der Ansprüche, deren Bekämpfung die Hauptaufgabe des Briefs ist, zeigt der Apostel zuerst (3, 31 — 4, 25.), daß der neue Heilsweg der Gerechtigkeit aus dem Glauben mit der alten Offenbarung nicht nur nicht im Widerspruch stehe, sondern durch dieselbe vielmehr bestätigt und vorgebildet werde, indem schon Abraham und David ohne Werke durch den Glauben gerechtfertigt worden seyen, und schildert sodann (3, 1—12.) die segensreichen Wirkungen, welche die Gerechtigkeit aus dem Glauben, oder die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, in jedem glaubigen Gemüth hervorbringe. Der 5, 12. sich anschließende Abschnitt (12—21.) enthält nicht blos eine weitere Entwicklung der schon 5, 1—11. geschilderten Folgen der Rechtfertigung, durch Gegenüberstellung des von Adam ausgegangenen Sündenelends und des durch Christus gewonnenen Heils, sondern der Apostel stellt sich nun hier, wie sich nicht verkennen läßt, auf den höchsten und umfassendsten Standpunkt der Betrachtung. Bewegte sich die bisherige Schilderung des Wesens und der Wirkungen der Rechtfertigung nur innerhalb der Sphäre des individuellen Bewußtseyns, so erweitert sich nun der Blick des Apostels auf das Ganze der Menschheit, und Adam und Christus treten einander gegenüber, als die Urheber zweier wesentlich verschiedener Lebens-Zustände der Menschheit, als die beiden die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit in Hinsicht ihres Verhältnisses zu Gott bedingenden Principien. Auf diesem höchsten Punkte der Gedanken-Entwicklung des Apostels werden daher nicht blos die zunächst erörterten Hauptsätze sowohl des positiven Theils dieses Abschnitts, als auch die des weiter zurückliegenden negativen, in ihrer Einheit zusammengefaßt, sondern auch noch tiefer begründet. Hat sich

der Apostel in der Beschreibung und Nachweisung der unter Heiden und Juden herrschenden Ungerechtigkeit nur auf den Standpunkt der äußern Erfahrung gestellt, so führt er nun die äußere Erscheinung auf ihr inneres Princip zurück, und faßt, indem er auf Adam, den Einen Stammvater des ganzen Menschengeschlechts, zurückgeht, in der Sünde Adams jene allgemeine Sündhaftigkeit als ein der Natur des Menschen inwohnendes Princip der Sünde auf, um ihr in Christus das Princip der Gnade und Gerechtigkeit gegenüberzustellen. Nachdem auf diese Weise Adam und Christus als die beiden höchsten und allgemeinsten Principien der religiösen Lebens-Entwicklung der Menschheit, in welchen der historisch gegebene Gegensatz des Heidenthums und Judenthums sich von selbst dem alles in sich befassenden Gegensatz der Sünde und Gnade unterordnet, gegenübergestellt sind, steigt der Apostel von diesem höchsten Punkte der objectiven Betrachtung wieder zur Schilderung des in dem Gegensatze des Fleisches und Geistes sich entwickelnden innern Lebens des Einzelnen herab, um die Gerechtigkeit aus dem Glauben als das höchste Princip der von der Herrschaft der Sünde befreienden sittlichen Heiligung, und der höchsten, die Kinder Gottes verherrlichenden, und einst selbst durch die Verklärung der vergänglichen Natur sich offenbarenden, Beseligung darzustellen (Kap. 6 — 8.).

Hiemit ist der Kreis der dogmatischen Entwicklung, welchen der Apostel in diesem Briefe beschreiben wollte, geschlossen, und man sieht nicht, welches Moment die Vollständigkeit des Ganzen noch erforderte. Die ganze Anlage dieses Abschnitts scheint es mir daher nicht zuzulassen, daß der in den folgenden drei Kapiteln enthaltene Abschnitt gleichfalls als integrirender Bestandtheil desselben Ganzen genommen, und derselben Hauptidee untergeordnet wird, so daß der Apostel, nachdem er in den ersten acht Kapiteln zuerst die Nothwendigkeit, und dann die Natur und Beschaffenheit der *δικαιοσύνη ἐκ πίσεως* entwickelt hätte, in den drei folgenden nun den objectiven Grund derselben in dem Wesen und Willen Gottes nachweisen würde *. Allein den objectiven

* So bestimmt Dr. Schmid in dem Tüb. Weihnachtsprogr. 1834. (Apologiae literarum ad Romanos Paulinarum fragmenta) das Verhältniß der beiden Abschnitte Kap. 1—8. und Kap. 9—11. S. 13. f.: Altera illarum partium (cap. IX—XI.), quamvis diversam se praestet ab argumento capitis tertii ac sequentium usque ad octavi finem, tamen et ipsa ad *τὴν δικαιοσύνην* spectare deprehenditur, versans in hac quaestione, quo pacto repulsa Israelitarum, quippe *τῆς διακαιοσύνης τῆς ἐκ πίσεως*

Grund der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως hat ja der Apostel schon im Vorhergehenden gerade durch die Ausführung des Hauptsatzes, daß der Mensch nicht durch sich selbst, sondern nur durch Gott, durch die ihm von Gott mitgetheilte Gerechtigkeit gerecht werden könne, dargethan. Wie sollte er also nun erst auf den objectiven Grund der Glaubensgerechtigkeit zu reden kommen? Es wird daher auch in dieser Beziehung in jenen drei Kapiteln nichts gesagt, was nicht zuvor schon gesagt wäre. Wollte man sich aber darauf berufen, daß der Apostel das durch die göttliche Gnade vermittelte Verhältniß des Menschen zu Gott nun Kap. 9. f. aus dem bestimmtern Gesichtspunkt der Erwählung auffasse, sofern sie entweder eine schlechthin unbedingte, oder eine durch den Glauben und Unglauben des Menschen bedingte ist, so müßte der ganze Abschnitt in seinem ganzen Zusammenhang eine festere dogmatische Haltung haben, und der Apostel müßte sich für das Eine oder Andere als seine eigene entschiedene Ueberzeugung aussprechen. Dieß geschieht aber nicht, vielmehr zeigt der ganze Abschnitt, daß sich der Apostel auf verschiedene, in ihrem strengen Gegensatz sich gegenseitig ausschließende Standpunkte stellt. Während das neunte Kapitel der absoluten Prädestination das Wort redet, wird im zehnten Kapitel alles wieder auf die eigene freie Schuld des Menschen zurückgeführt, und was im neunten Kapitel nur von einer absoluten Verwerfung eines Theils der Menschen verstanden werden zu können scheint, wird im eilften nur

expertium (IX, 30. 31.), antiquis V. Testamento promissis, ipsiusque Dei naturae perfectissimae conveniat, eoque id agens, ut, *quonam in fundamento* nitatur propositum a Deo δικαιοσύνης institutum, appareat, nempe in unius Dei voluntate, sicut liberrima ita optima ac sapientissima, cum Vet. Testamento testificata, ac per grandem jam Judaeorum culpam posthabita, tum futuro rerum regimine illustranda. — Facile tibi persuadebitur, cursum orationis, manifestam ex evangelio δικαιοσύνην exponentis, uno fere tenore inde ab initio progredi atque absolvi. Explicatur enim proposita a Deo δικαιοσύνη ἡ ἐκ πίστεως, *primum*, quam sit omnibus *necessaria* (I, 18 — III, 20.), *deinde*, qua sit vi ac natura (III, 21 — VIII, 39.), quippe continens *justificationem*, non operum meritis, verum fide, expiatori Christo habita, nanciscendam (III, 23 — V, 21.), *sanctimoniam* in communione cum Christo, non in legis necessitudine sitam (VI, 1 — VIII, 10.) *beatitatem* (cfr. v. 10. ζωὴ διὰ δικαιοσύνην) a Deo per Christum adoptatis peccatique immunibus impertiendam ac media inter vitae mala impertitam VIII, 11 — 39.), *denique*, quonam in *fundamento* eadem nitatur optimo ac firmissimo (cap. IX — XI.).

als temporäre, vorübergehende Ausschließung dargestellt. Dieser ganze Gegensatz ist aber überhaupt nicht blos diesem Abschnitt eigen, er ist schon in dem vorhergehenden enthalten, da er an sich schon in dem Gegensatz der Sünde und Gnade liegt. Es versteht sich von selbst nach der Lehre des Apostels von der Gerechtigkeit durch den Glauben, daß sie dem Menschen nur durch die Gnade Gottes zu Theil wird, und daß dagegen der Mensch, sofern er sie nicht erlangt, nur in der selbstverschuldeten Sünde und Ungerechtigkeit beharrt. Erhellt nun hieraus, daß es dem Apostel Kap. 9. f. nicht auf dieselbe Weise, wie in dem vorangehenden Abschnitt, um die Entwicklung neuer dogmatischer Ideen zu thun ist, so ist eben so klar, daß es um so mehr seine Absicht ist, die schon entwickelten Ideen nunmehr auf gegebene bestimmte Verhältnisse anzuwenden. Alles, was der Apostel in den ersten acht Kapiteln entwickelt, ist die nothwendige Voraussetzung, um den jüdischen Particularismus, welcher sich dem Universalismus des Apostels nicht in dem Judenthum überhaupt, sondern in der christlichen Kirche selbst, in einer judenchristlichen Gemeinde entgegenstellte, in seiner Wurzel abzuschneiden. Daher kommt der Apostel, nachdem er der gewöhnlichen Ansicht zufolge den eigentlichen Gegenstand seines Briefs schon abgehandelt hat, wie wenn jetzt erst der Brief seinen wahren Anfang nehme (Kap. 9, 1. ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριςῷ—ὅτι λύπη μοι ἐστὶ μεγάλη etc.), auf das eigentliche Thema desselben *.

Daß bei der hier aufgestellten Ansicht dem dogmatischen Werth und Gehalt des Römerbriefs nichts entzogen wird, der in den ersten acht Kapiteln enthaltene Abschnitt, auch so betrachtet, der an sich wichtigste bleibt, ob er gleich in Hinsicht seines Verhältnisses zum Ganzen

* Geht man aber so weit, daß man mit Rückert (1. A. S. 400. vgl. 2. A. 2. Bd. S. 1.) behauptet, beim Anfang von Kap. 9. werde man deutlich gewahr, daß eine ganz neue, von der bisherigen durchaus getrennte Abhandlung beginne, und auch der Schreibende selbst keinen Zusammenhang mit dem bisher Besprochenen im Sinne habe, daß Paulus hier selbst eine Scheidung gemacht, und wir vollkommen Recht daran thun, wenn wir die Verhandlungen der ersten acht Kapitel für ein in sich geschlossenes Ganze annehmen, und als völlig sicher das aufstellen, daß hier ein neuer Haupttheil unsers Briefs anhebe; so bedenke man, ob man nicht in das Object verlegt, was seinen Grund nur in dem Subject hat. Es kommt also nur darauf an, einen logischen Zusammenhang wirklich nachzuweisen, und daß ein solcher Versuch nicht für etwas schlechthin Unmögliches gehalten werden kann, geht schon daraus hervor, daß es doch im Ganzen dieselbe Hauptidee ist, die auch hier noch festgehalten wird.

und zum Zweck des Briefs nur die Einleitung zu dem Kap. 9—11. folgenden Abschnitt ist, welcher, wenn er nicht in diesem Zusammenhang zum Vorhergehenden stünde, überhaupt nicht als ein integrirender Bestandtheil des Römerbriefs angesehen werden könnte, versteht sich von selbst. Eben so wenig kann geläugnet werden, daß, sobald wir unsern Standpunkt zur Auffassung des Briefs in dem Abschnitt dieser drei Kapitel nehmen, der ganze Brief eine bestimmtere, sowohl historische als logische Haltung erhält: man hat nun überall gegebene concrete Verhältnisse, welche der dogmatischen Erörterung des Apostels ein sehr bestimmtes praktisches Moment geben, vor Augen, und sieht, zu welchem von Anfang an vorschwebenden Ziel der Apostel durch seinen ganzen Gedankengang zuletzt zu kommen beabsichtigt. Zugleich ist aber auch noch darauf aufmerksam zu machen, daß die von diesem Standpunkt aus sich ergebende Anlage des Briefs mit der dem Apostel überhaupt eigenthümlichen Entwicklungsmethode auf's beste zusammenstimmt. Auch die neueren Interpreten sind zwar sehr geneigt, über die Mühe des tiefern Eindringens in den Gedankengang des Apostels durch die Voraussetzung hinwegzugehen, er habe selbst einen Brief, wie der Römerbrief ist, ohne vorbedachten Plan nach einem sehr freien Gedankenlauf abgefaßt *, allein die genauere Betrachtung zeigt bei den ächten Briefen des Apostels überall das Gegentheil. Der Apostel befolgt überall, wo ein Gegenstand von größerer Wichtigkeit zu behandeln ist, nicht blos einen sehr geordneten, sondern auch sehr eigenthümlichen Gedankengang. Nichts characterisirt aber die ihm eigene Auffassungs- und Darstellungsweise so sehr als das Bestreben, den seiner Reflexion gegebenen concreten Gegenstand, statt ihn nur für sich zu betrachten und nur bei den empirisch gegebenen Verhältnissen zu verweilen, sogleich unter den höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkt, von welchem aus er betrachtet werden kann, zu stellen, um dann erst, nachdem der ganze Kreis der allgemeinen Betrachtung nach der ganzen Reihe der verschiedenen Momente und Gegensätze, in welche der Gegenstand logisch zerspalten werden kann, durchlaufen ist, auf den Punkt wieder zurückzukommen, von welchem die Betrachtung ausgieng, und das Allgemeine auf das empirisch Gegebene anzuwenden. Man darf daher das Verfahren des Apostels mit Recht, nicht ein analytisches,

* Wie selbst der mit der Entwicklung des Zusammenhangs sich so viel beschäftigende Reiche urtheilt (a. a. O. Thl. I. S. 52.).

sondern ein synthetisches nennen, in dessen Anwendung das ihn in so hohem Grade auszeichnende Denk- und Abstractionsvermögen immer wieder darin am meisten sich hervorthut, daß er, in raschem Aufschwung über alle blos untergeordneten Momente hinweggehend, einen absoluten Standpunkt der Betrachtung zu gewinnen weiß, von welchem aus der fragliche Gegenstand unter einen Gegensatz gebracht werden kann, gegen dessen klar vor Augen liegende Evidenz kein weiterer Widerspruch möglich ist. Die ganze Richtung des Apostels geht nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten, nur wenn das Allgemeine und Absolute mit aller Schärfe und Consequenz des Denkens in's Auge gefaßt ist, kann vom Besondern und Empirischen die Rede seyn. Hierin liegt das Bündige, Schlagende, Zwingende, das der Polemik des Apostels in ihren Argumentationen ganz besonders eigen ist. Je angelegentlicher es ihm um die Widerlegung einer Ansicht und Behauptung der Gegner, oder die Erörterung einer bestimmten Frage zu thun ist, desto sichtbarer tritt auch wieder dieselbe Methode hervor. Wie analog ist in dieser Hinsicht mit dem im Römerbrief befolgten Gedankengang der Gang, welchen der Apostel im ersten Abschnitt des ersten Briefs an die Corinthier nimmt. Auch hier war in den Verhältnissen der Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, ein bestimmter Fall gegeben, in Beziehung auf welchen der Apostel seine Lehre und Auffassungsweise des Christenthums und seine apostolische Auctorität zu rechtfertigen hatte, das Sectenwesen der Corinthier. Aber wie überspringt er nun alles näher Liegende, um seinen Gegenstand sogleich in dem äußersten höchsten Punkt aufzufassen, indem er in dem sectirerischen Geist der Corinthier die Verkehrtheit sieht, das von Gott thatsächlich gegebene Christenthum, den *ςαυρὸς τȣ̃ Χριςȣ̃*, menschlicher Weisheit, der *σοφία λόγȣ*, unterzuordnen, und sich eben damit in den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, der Weisheit und Thorheit, der *σοφία τȣ̃ ϑεȣ̃* und der *σοφία τȣ̃ κόσμȣ*, oder des *ςαυρὸς τȣ̃ Χριςȣ̃* und der *σοφία τȣ̃ λόγȣ*, hinein stellt (1, 17. f.)? Stellt man sich auf den Standpunkt der menschlichen Weisheit, führt der Apostel aus, so kann man freilich im Christenthum nur eine Thorheit sehen. Das Christenthum kommt mit den unter den Juden und Heiden herrschenden Begriffen über dasjenige, was der Mensch in religiöser Hinsicht bedarf, und als seinen höchsten Vorzug anzusehen hat, in den größten Widerstreit: man meint, aus dem Christenthum immer etwas Anderes

machen zu müssen, als es an sich ist, und will, mit seiner einfachen Kraft und Wahrheit nicht zufrieden, Menschliches mit ihm verbinden. Allein eben hierin besteht nur die völlige Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Standpunkts, wovon ja auch schon die Beschaffenheit der Mitglieder der christlichen Gemeinde einen in die Augen fallenden Beweis gibt (1, 26. f.). Stellt man sich aber vom subjectiv menschlichen Standpunkt auf den objectiv göttlichen, so erkennt man in dem Christenthum eine σοφία ϑεȣ̃ ἐν μυςηρίῳ (2, 7.), eine der Welt zwar verborgene, nun aber geoffenbarte Weisheit, deren höchstes absolutes Princip das πνεῦμα in Gott ist, dasselbe πνεῦμα, das das Princip des göttlichen Selbstbewußtseyns ist, und durch dessen Vermittlung allein jeder Einzelne des im Christenthum objectiv Enthaltenen sich bewußt werden kann (2, 12—16., welcher Abschnitt hier in dem Gedankengang des Apostels dieselbe Stelle einnimmt, die im Römerbrief 8, 14—16. hat). Von diesem höchsten Standpunkt der Betrachtung aus, in welcher alles eben so sehr an dem Begriffe der σοφία ϑεȣ̃ hängt, wie im Römerbrief an dem Begriff der δικαιοσύνη ϑεȣ̃, um alles diesen Begriffen Gegenüberstehende und Widerstreitende als das menschlich Nichtige und Verwerfliche darzustellen, steigt nun erst der Apostel 3, 1. f. in die Wirklichkeit der gegebenen concreten Verhältnisse herab, um sie mit dem Licht der schon gewonnenen allgemeinen Wahrheit zu beleuchten. So gehört es zur eigenthümlichen Weise des Apostels, in solchen Erörterungen zwar vom Gegebenen auszugehen (weil ja überhaupt die Briefe des Apostels lebendige Erzeugnisse gegebener Lebensverhältnisse sind), es aber sogleich wieder scheinbar fallen zu lassen, um von der abstracten allgemeinen Betrachtung aus auf das Concrete wieder zurückzukommen. In dem genannten Abschnitt des Briefs an die Corinthier ist die specielle historische Veranlassung ausdrücklich vorangestellt, aber gleichwohl hält sich der Apostel zunächst nicht an das Specielle, sondern das Allgemeine, so wenig er auch über dem Allgemeinen das Specielle vergißt. Im Briefe an die Römer ist zwar die äußere Veranlassung nicht ebenso gleich anfangs bezeichnet, aber gleichwohl würden wir uns in den Gang und Zusammenhang, in welchem sich der Organismus des Briefs in dem Geiste des Apostels entwickelte, nicht lebendig hinein versetzen, wenn wir nicht auch schon in dem allgemeinen dogmatischen Theil des Briefs die specielle historische Veranlassung, als den Anfangspunkt,

von welchem der Apostel ausgeht, und als den Endpunkt, zu welchem er wieder zurücklenkt, vor Augen hätten. Ja, es ist von diesem Gesichtspunkt aus nicht schwer, auch schon in dem Eingang des Briefs einige auf diesen Ideengang sich beziehende Andeutungen zu finden. Wenn der Apostel das Evangelium eine *δύναμις θεȣ̃* nennt, *εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιςεύοντι, Ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*, warum hebt er hier besonders hervor, daß das durch den Glauben alle beseligende Evangelium zuerst den Juden, und dann den Heiden, bestimmt gewesen sey, warum macht er auch Kap. 2, 9. 10. auf denselben Unterschied beider wiederholt aufmerksam, wenn er nicht schon damals auf jene Verhältnisse hinweisen wollte, deren specieller Betrachtung die fraglichen drei Kapitel gewidmet sind, deren Hauptmoment am bestimmtesten in der Stelle hervortritt 9, 30—32.: *τί ȣ̓̃ν ἐρȣ̃μεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβε δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίςεως, Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον δικαιοσύνης ȣ̓κ ἔφθασε. Διατί; ὅτι ȣ̓κ ἐκ πίςεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμȣ.* Auch hier haben wir wieder jenes *Ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* vor uns, indem auch hier nicht nur Juden und Heiden in Hinsicht ihrer Gelangung zum christlichen Heil einander gegenüber gestellt sind, sondern zugleich auch von den erstern gesagt wird, daß sie nicht, wie sie sich einbildeten (*ὡς ἐξ ἔργων νόμȣ*), und an sich berechtigt zu seyn schienen, vor den Heiden dasselbe erlangt haben. In dieser Meinung, daß die Juden wegen ihres *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* und ihrer *ἔργα νόμȣ* einen Vorzug vor den Heiden haben, glaubten sie nun auch, daß eine Lehre, welche, wie die des Apostels, die Folge hatte, daß die Heiden in weit größerer Zahl als die Juden zum christlichen Heil gelangten, so daß Juden und Heiden in ihrem damaligen Verhältniß zu einander, wie ein *ἥττημα* und *πλήρωμα* einander gegenüber stunden (vgl. 11, 12. 25.), mit der alttestamentlichen Offenbarung in offenbaren Widerstreit komme, und wenn nicht geradezu verwerflich, doch im höchsten Grade bedenklich erscheinen müsse. Eben darauf mußte sich die Polemik des Apostels in ihren wesentlichsten Momenten beziehen, wie er aber auf der andern Seite seinen Gegnern zumal im Eingang des Briefs auch wieder so viel möglich entgegen kommt, und ihnen gerne zugibt, was ohne Beeinträchtigung der Wahrheit zugegeben werden kann, so hebt er vor allem in jenem *Ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* die objective Seite der Sache darin

hervor, daß er es selbst als einen Vorzug anerkennt, daß die σωτηρία von Jesu und den Aposteln zuerst den Juden angeboten worden sey. War nun aber durch die Anerkennung dieses objectiven Vorzugs der Juden alle, gegen sie zu beobachtende, Gerechtigkeit anerkannt, so konnte der Apostel sofort da, wo es sich nicht mehr um das Objective, sondern das Subjective handelt, das Verhältniß des Einzelnen zu der christlichen Heilsordnung, um so mehr darauf bestehen, daß bei dem gleichen Mangel der eigenen Gerechtigkeit die Juden keinen Vorzug vor den Heiden haben, sondern für alle ohne Unterschied die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως der gleiche Weg des Heils sey. Erst, nachdem so Alles widerlegt und negirt ist, was den Juden ein besonderes Vorrecht zu geben scheint, kommt der Apostel auf die Anerkennung der Realität der den Juden gegebenen Verheißung zurück.

Es kann demnach, wenn wir die Veranlassung und Tendenz des Römerbriefs auf die hier entwickelte Weise auffassen, kein Zweifel darüber seyn, daß dieser Brief seinem Hauptinhalt nach gegen judenchristliche, mit dem Judenthum sehr eng zusammenhängende Grundsätze und Vorurtheile gerichtet ist, zugleich ist aber auch von selbst klar, daß diese Tendenz dem Briefe in einem ganz andern Sinne zugeschrieben wird, als diejenigen Interpreten und Kritiker, welche eine Beziehung auf judenchristliche Gegner nicht in Abrede stellen zu dürfen glaubten, bisher eine solche angenommen haben. Gewöhnlich stützt man diese Ansicht nur auf den letzten paränetischen Theil des Briefs (K. 12. f.), und zwar ganz besonders auf den kleinen Abschnitt des Schlußkapitels V. 17—20 *. Es soll so der Brief, wenigstens am Schlusse noch

* In dem von D. Schmid verfaßten Tüb. Osterprogramme vom J. 1830: **De Paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento quaestiones**, ist diese Ansicht in folgenden Hauptsätzen ausgeführt, S. 13.: **Quae 17—20. monentur, non aliter interpretanda, quam de hominibus nomine quidem Christianis, re autem non modo ab evangelii veritate, sed a vitae etiam innocentia adeo recedentibus, ut intenti in ventrem falsa commenta, discordias, fraudes per amicitiae speciem perque blandimenta verborum sererent. En tibi expressam imaginem *Christianorum judaizantium*, ingenui evangelii doctrinae, Paulo maxime solemni, eo ipso loco, quo haec mittitur pars epistolae, hostilem in modum adversantium! Nam christiani nominis fuisse manifestum, cum ex v. 17.** (παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε), **tum praecipue ex v. 28.** (οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ Χριστῷ ἡμῶν οὐ δουλεύουσι); **quae, si homines isti ne nomen quidem prae se ferrent christianum, apponi non attinebat, sin secus, praemonendis de eodem hominum**

an seiner antijudaisirenden Tendenz, die man nicht läugnen zu können glaubt, gefaßt werden, wie sollte aber in diesem, seinem Inhalt nach höchst unbedeutenden, und zu dem eigentlichen Inhalt des Briefs in einem sehr äußerlichen Verhältniß stehenden, Schlußabschnitt der Schlüssel zur Auffassung des Briefs zu suchen seyn? Hatten die in diesem Abschnitt bezeichneten Gegner eine in so hohem Grade gefährliche feindliche Tendenz, daß sie der eigentliche Beweggrund waren, warum der Apostel an die römische Gemeinde ein so ausführliches Schreiben erließ, so müßte doch auch in dem Hauptinhalte des Briefs selbst, und nicht erst in dieser flüchtigen Schlußbemerkung, eine nähere Hinweisung

genere lectoribus haud minus apta, quam quae de eorundem compositis in fraudem dictis adjunguntur. Judaizantes autem putamus Christianos, propterea, quod non solum placita eorum tanto Apostolus discrimine ab iis, quae ipse probaret, distinxit (v. 17.), sed etiam in aliis epistolis judaizantium adversariorum eandem prorsus, quam hic, imaginem adumbravit (Phil. III. 18. 19. coll. 2. I. 15. 17. Gal. I. 7. coll. 9. 10. IV. 17. V. 7. 8. 10—12. VI. 12. 13. 2. Cor. XI. 13—15.). Unde, ejusmodi fuisse Judaeochristianos, apparet, qui hostili odio impetuque in Paulinam ferrentur doctrinam, dissidiorum offensionisque in ecclesia machinatores (Rom. XVI. 17.). — Cfr. p. 29.: Ex eodem loco fluere arbitramur, *judaizantes* fuisse Christianos, quorum Paulus in scribendis his litteris habendam sibi rationem judicaret. Atque eo quidem, vel si neminem illorum praesentem Romae esse cognorat, inclinari tamen hac ipsa cogitatione poterat, quum facile fieri posset, ut qui ipsum per Asiae Graeciaeque regiones secuti essent adversarii, iidem amicos etiam ipsius ac discipulos in caput imperii sequerentur. Sed arguit locus noster, quod supra significavimus, *adfuisse Romae* ejus generis pseudochristianos, ita tamen, ut non adscripti essent ecclesiae romanae, a cujus sociis XVI, 16. conjunctim, ut videtur adpellatis, v. 17. disjungi illos homines intelligimus. Unde peregrinos fuisse conjiciendum, cujus generis adversarios Pauli vestigiis institisse novimus, a Palaestinensibus legatos. Quos tamen Romae quidem haud multum adhuc progressuum habuisse, e loci nostri (v. 20.) totiusque epistolae ratione non temere concluseris. — Quae cum ita sint, ist das Resultat der Untersuchung S. 30., *recedendum a communi* plerisque hujus aetatis *sententia, ad judaizantes Christianos pertinere nostram epistolam negantibus.* Quae ratio, nostra quidem memoria, profecta potissimum ab Eichhornio, caput ultimum a reliquis separante, ad alios quoque, quamvis ab ipso circa caput illud dissentientes, pari tamen modo translata. Cui cum renitamur, non circumscribi volumus epistolae nostrae consilium, sed latius patere ita, ut quoad spectet peculiarem romanae ecclesiae usum, partim ad anxios de externis ritibus ac vicissim ad liberaliores, partim ad christianos ζηλωτὰς τοῦ νόμου, partim ad Judaeorum, ecclesiae forsan invidentium, conatus pertinere censeamus.

auf diese Gegner sich finden? Sollen sie Gegner derselben Art gewesen seyn, wie diejenigen, die der Apostel im zweiten Briefe an die Corinthier und im Brief an die Galater bekämpfte, so zeigen ja gerade diese Briefe, wie der Apostel solche Gegner gleich anfangs ganz anders in's Auge zu fassen gewohnt war. Warum soll er sie gerade im Römerbrief auf einem so langen Umwege bekämpft, und nachdem er ihre nähere Bezeichnung so lange, ohne Nachtheil für den Zweck des Briefs, umgehen zu können geglaubt hatte, sich gleichwohl noch am Schlusse, wie in einem Postscript, hiezu entschlossen haben? Sah er sich hier gerade durch die Verhältnisse zu besonderer Vorsicht bestimmt *, so müssen die Verhältnisse der römischen Gemeinde überhaupt ganz anderer Art gewesen seyn, wenn sie ihm erlauben konnten, mit der nähern Berücksichtigung der fraglichen Gegner so sehr im Rückhalt zu bleiben, aber nur um so zweifelhafter wird eben deswegen, ob diese Gegner in dem ganzen Kreise der Verhältnisse, auf die sich der Römerbrief bezieht, überhaupt eine so wichtige Stelle einnehmen. Schon aus diesem Grunde kann ich diesem Abschnitt die Wichtigkeit nicht beilegen, die ihm für die Auffassung des ganzen Briefs zugeschrieben wird **. Bei dieser Ansicht ist man doch wieder genöthigt, die Polemik des Apostels sich nicht blos auf die in dem Schlußabschnitt bezeichneten Gegner beschränken zu lassen. Sind schon die über die Beobachtung äußerer Gebräuche ängstlich wachenden Christen, von welchen der Apo-

* Ne quos ipsorum fuco ac blanditiis captos offenderet magis, quam convinceret, non in ipsos pseudochristianos orationem direxit, sed exponenda evangelii veritate fontes errorum quorumlibet obstruxit, de periculo ipso moniturus ad extremum veritate imbutos a. a. O. S. 30.

** Vgl. S. 15.: Neque si locus, de quo diximus, ipsius nostrae epistolae pars erat, temperare nobis possumus, quin reliquas quoque ejusdem partes, non solum hanc ejus clausulam ad gravissimum illud consilium credamus accommodatas. Unde, quicunque quaesierit, quid apostolo fuerit in exarandis his litteris propositum, ex ea quaestione, num locus noster a primo inde tempore ipsius ad Romanos epistolae pars fuerit, suam sententiam quodammodo suspensam facere oportebit. Deswegen beschäftigt sich das Programm (S. 13—27.) hauptsächlich auch mit der Vertheidigung der Aechtheit des letzten Kapitels des Römerbriefs. Es wird zwar allerdings in demselben eine auch unabhängig von 16, 17—20. vorauszusetzende Collision der Judenchristen und Heidenchristen in Rom behauptet, mit Berufung auf 15, 5—12., vgl. 11, 13. f. und auf Kap. 14. (S. 9.) und mit Andeutungen über die Zweckmäßigkeit des Inhalts für die Bedürfnisse der römischen Christen (S. 6. 33. f.), allein das Hauptgewicht für die Auffassung der Tendenz des Briefs im Ganzen wird nach den angeführten Stellen auf 16, 17—20. gelegt.

stel Kap. 14. spricht, von den Pseudochristen 16, 27. f. zu unterscheiden, so kann man mit demselben Recht annehmen, auch jene ζηλωταὶ τȣ̃ νόμȣ, auf welche sich der dogmatische Hauptinhalt des Briefs beziehen soll, seyen nicht in Eine Klasse mit ihnen zu setzen. So entschwindet wieder der Vortheil, welchen man aus der speciellen Berücksichtigung der Stelle 16, 17. für die Bestimmung der Tendenz des Briefs gewonnen zu haben glaubt, und man kann zuletzt nur bei der allgemeinen Annahme, daß der Brief sich überhaupt auf judaisirende Gegner beziehe, stehen bleiben*. Mit allem diesem bleiben wir noch immer in einer sehr allgemeinen Vorstellung von dem Zweck und Ursprung des Briefs, die sehr natürlich auch wieder dahin zurücklenkt, dem Apostel sey es wenigstens ebenso sehr um eine allgemein dogmatische Abhandlung, als um eine specielle Widerlegung bestimmter Gegner zu thun, und die Gegner, in deren Schilderung man am meisten die gegen judaisirende Grundsätze gerichtete Tendenz nachweisen zu können meint, haben mehr nur den zufälligen äußern Anlaß zur Abfassung eines Briefs von solchem Inhalt gegeben. Gerade über den wichtigsten Theil des Briefs also können wir uns noch keine zusammenhängende, historisch begründete, gegebenen Verhältnissen entnommene Vorstellung bilden.

Führt nun schon der Römerbrief selbst auf eine andere Ansicht, so läßt sich dieselbe durch die Vergleichung des Römerbriefs mit der Apostelgeschichte weiter begründen. Nach der gegebenen Entwicklung bewegt sich die Polemik des Apostels um die zwei Hauptpunkte: die Judenchristen sahen in dem Universalismus des Apostels einen auf ungerechte Weise zum Nachtheil der Juden den Heiden gegebenen Vorzug, wogegen der Apostel geltend macht, da so weit von Gerechtigkeit die Rede seyn könne, hier alles nur auf den Glauben, oder die δικαιοσύνη ἐκ πίσεως, ankomme, so sey die Zurücksetzung der Juden gegen die Heiden nur die eigene Schuld ihres Unglaubens. Würden die Juden, wie ihnen das Evangelium zuerst angeboten wurde (1, 16. 2, 9. 10.)

* Sed omnem, sagt daher das Programm S. 27., litterarum partem generaliorem (cap. I—XII.) ita comparatam judicamus, ut judaizantium doctorum erroribus vitiisque eximie subveniat. Erroribus enim illorum reprimendis quaenam tandem materia dogmatica aptior ea, quae est de δικαιοσύνῃ ἐκ πίσεως? Quamnam aliam tractat Paulus, ubi eosdem errores directâ impugnat? Quae in eandem partem Philippenses breviter monet (III, 9. coll. 2. sqq. 18. 19.), quae Galatis inculcat II, 16. III.), eadem Romanis, praeter paucos nondum a se institutis, perpetua oratione exponit.

zuerst auch geglaubt haben (9, 6.), so würden sie nicht als παράπτωμα und ἥττημα gegen den πλȣ̃τος und das πλήρωμα der Heiden zurückstehen, 11, 12. 23. Bemerkenswerth ist nun, wie die Apostelgeschichte in dem die apostolische Wirksamkeit des Apostels Paulus betreffenden Theile immer recht absichtlich hervorhebt, der Apostel habe überall zuerst das Evangelium den Juden verkündigt, und dann erst, als die Juden, wie überall geschah, ihn und sein Evangelium verstießen, sich an die Heiden gewandt. Es verdient in der That beachtet zu werden, mit welcher Consequenz die Apostelgeschichte diese den Juden gegebene Priorität verfolgt und den Apostel nach der Maxime handeln läßt, die ihm selbst Ap.Gesch. 13, 46. in den Mund gelegt wird: ὑμῖν, sagt er zu den Juden, ἦν ἀναγκαῖον, πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τȣ̃ θεȣ̃ ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν, καὶ ȣ̓κ ἀξίȣς κρίνετε ἑαυτȣ̀ς τῆς αἰωνίȣ ζωῆς, ἰδȣ̀ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. Schon in Damaskus tritt der Apostel sogleich nach seiner Bekehrung in den Synagogen auf, und sucht mit aller Macht den in Damaskus wohnenden Juden darzuthun, daß Jesus der Messias sey, die Folge war aber, daß er wegen der Nachstellungen der Juden aus Damaskus entfliehen mußte, Apostel-Gesch. 9, 20. f. Wie man auch diese Stelle mit der eigenen Angabe des Apostels (2 Cor. 11, 32.), er sey durch die Verfolgung des Ethnarchen des Königs Aretas zur Flucht genöthigt worden, vereinigen mag, für zufällig kann es bei dem Verfasser der Apostelgeschichte nicht gehalten werden, daß er als Urheber der dem Apostel drohenden Gefahr geradezu die Juden nennt. Daß der Apostel seinen ersten Besuch, welchen er nach seiner Bekehrung in Jerusalem machte, zu Bekehrungs-Versuchen benützt habe, ist nicht nur wegen der ausdrücklichen Angabe des Apostels, daß ihn ein anderer Zweck nach Jerusalem geführt habe, sondern auch wegen der kurzen Dauer seines Aufenthalts daselbst nicht anzunehmen (Gal. 1, 18.). Die Apostelgeschichte aber läßt ihn auch hier das Evangelium mit aller Freimüthigkeit verkündigen, und besonders Streitunterredungen mit den Hellenisten anknüpfen. Nachstellungen, mit welchen er auch jetzt von den Juden bedroht wurde, waren die Veranlassung, daß er sich nach Tarsus begab (Ap.Gesch. 9, 28. f.). Nach einer andern Stelle der Apostelgeschichte (22, 18.), nach der Rede, die sie den Apostel unmittelbar vor seiner Gefangennehmung vor den Juden in Jerusalem halten läßt, soll der Apostel in einer ekstatischen Vision, die er damals im Tempel hatte, von Jesus selbst den Befehl

erhalten haben, Jerusalem schleunig zu verlassen, weil doch die dortigen Juden von ihm, dem ehemaligen Verfolger der an Jesus Glaubenden, sein Zeugniß von Jesus nicht annehmen werden. Deßwegen werde er, sagte Jesus zu ihm, fern hinweg zu den Heiden entsendet. Aber auch jetzt betrachtet sich der Apostel, der Apostelgeschichte zufolge, nicht eigentlich als Heidenapostel. Als er einige Zeit nachher die erste Missionsreise unternahm, waren es überall die Synagogen der Juden, die er zuerst aufsuchte (13, 5. 14. 14, 1.), und wenn er auch in diesen zugleich heidnische Proselyten traf, so waren doch seine Vorträge durchaus nur an die Juden gerichtet (13, 15—41.), und es bedurfte immer erst eines besondern Motivs, durch welches der Apostel an die Heiden sich zu wenden bestimmt wurde. Am auffallendsten macht sich diese den Apostel bindende Rücksicht auf die Juden 13, 42—52. bemerklich. Paulus und Barnabas hatten in dem pisidischen Antiochien in der Synagoge mit günstigem Erfolg bei den Juden und den Proselyten das Evangelium verkündigt. Als nun die Juden den allgemeinen Zudrang des Volks zu den beiden Aposteln sahen, widersetzten sie sich ihnen, die Apostel aber erklärten mit aller Freimüthigkeit, es sey zwar nothwendig, daß den Juden das Wort Gottes zuerst verkündigt werde, da sie es aber zurückstoßen und sich selbst des ewigen Lebens nicht würdig achten, so wenden sie sich jetzt zu den Heiden. Als dieß die Heiden hörten, wird noch bemerkt, freuten sie sich, und priesen das Wort des Herrn, und die, welche zum ewigen Leben bestimmt waren, glaubten daran. Wenn also die Juden, muß man hieraus schließen, sich nicht feindlich widersetzt hätten, so würde den Heiden, so begierig sie dem Evangelium entgegensahen (V. 48.), zunächst nichts davon zugekommen seyn, und Paulus wäre Judenapostel geblieben (denn daß in den jüdischen Synagogen auch heidnische Proselyten waren, hätte ihn, wie der Gegensatz der ἔθνη zu den προσήλυτοι zeigt, vgl. V. 46. 47. mit 43., noch nicht zum Heidenapostel gemacht). Wer kann aber glauben, daß des Apostels ἀποσολὴ εἰς τὰ ἔθνη von einem so zufälligen Umstand abhieng, der hier um so zufälliger erscheint, da doch viele Heiden das Evangelium anzunehmen geneigt waren? Und doch wiederholt sich dieselbe Scene immer wieder, wie schon in dem unmittelbar Nachfolgenden. In dem lykaonischen Lystra wurde das Evangelium den Heiden verkündigt, aber gleichfalls, nachdem sie aus Ikonium durch die unglaubigen Juden vertrieben worden waren (K. 14.). Noch mehr fällt dieß K. 18, 1. f.

in die Augen, wo die Gründung der corinthischen Gemeinde erzählt wird. Der Apostel schloß sich zuerst an den Juden Aquila an, welcher gerade damals mit seiner Gattin Priscilla aus Italien nach Corinth gekommen war, und hielt an jedem Sabbath in der Synagoge Vorträge, durch die er Juden und Hellenen bekehrte. Nachdem aber die in Macedonien zurückgebliebenen Gefährten des Apostels, Silas und Timotheus, angekommen waren, drang er nun erst, den Juden gegenüber, mit allem Nachdruck auf das Zeugniß, daß Jesus der Messias sey. Als aber die Juden sich widersetzten und ihn lästerten, schüttelte er den Staub aus seinen Kleidern (vgl. 13, 51.) und sprach zu ihnen: euer Blut komme auf euer eigenes Haupt, ich bin rein, von nun an begebe ich mich zu den Heiden, und mit diesen Worten trat er von da auf die andere Seite hinüber, und gieng in das Haus eines gewissen Justus, der Gott verehrte und ganz in der Nähe der Synagoge wohnte. Offenbar gibt auch hier der Widerstand der Juden gleichsam das Signal zu dem entschiedenen Entschluß, das Evangelium den Heiden zu verkündigen. Denn, wenn auch zuvor schon Heiden sowohl, als Juden bekehrt wurden (V. 4.), so geschah es doch nur in der Synagoge, und die jüdische Synagoge blieb noch immer für die Heiden der Weg, zum Evangelium zu gelangen. Wie wenn es aber erst einer äußern Legitimation bedürfte, um sich von dieser hemmenden Rücksicht frei zu machen, scheint der verstärkte Nachdruck, mit welchem Paulus nach der Ankunft des Silas und Timotheus in Corinth der Predigt des Evangeliums sich widmete, eigentlich nur die Absicht zu haben, jenen Widerstand hervorzurufen, welcher das Recht geben würde, das Evangelium ohne weitere Rücksicht auf die Juden nun unmittelbar den Heiden vorzutragen. Welcher angemessene Zweck ließe sich aber bei dieser Handlungsweise denken? Bei den unglaubigen Juden konnte sie ohnedieß nichts bewirken, bei den glaubigen Juden aber hätte sie, wenn sie überhaupt daran Anstoß nahmen, daß das Evangelium auch den Heiden verkündigt werde, sehr leicht die Folge haben können, daß sie nun vom Evangelium wieder abfielen. War aber dieß nicht zu befürchten, wozu jenes Abwarten einer erst durch die unglaubigen Juden zu gebenden Veranlassung? Ja, man muß sogar sagen, es liegt hier eine des Apostels unwürdige Ansicht von seiner ἀποσολὴ εἰς τὰ ἔθνη zu Grunde. Entweder war er überzeugt, daß es an sich dem Willen Gottes gemäß sey, das Evangelium auch den Heiden zu verkündigen, oder nicht. Hatte er wirklich diese

Ueberzeugung, so konnte er den wirklichen Erfolg seines Heidenapostolats unmöglich darauf ausgesetzt seyn lassen, ob sich gerade einige Juden widersetzlich und feindselig gegen ihn benehmen würden; auch wenn es nicht zu einem offenen Akt dieser Art kam, mußte doch immer bei dem größten Theil der Juden die größte Abneigung gegen das Evangelium vorausgesetzt werden: hatte er aber jene Ueberzeugung nicht, so konnte sie ihm durch einen so zufälligen Umstand nicht gegeben werden. Und wie läßt sich bei der Festigkeit der Grundsätze des Apostels und der durchgreifenden Entschiedenheit seiner Handlungsweise auch nur denken, daß er in der wichtigsten Sache seines apostolischen Berufs mit einer solchen Halbheit sich hätte beruhigen können? Der Verfasser der Apostelgeschichte aber muß hierin ein für seinen Zweck gar nicht unwichtiges Moment gefunden haben, da er immer wieder darauf zurückkommt. Auch in Ephesus, wohin sich der Apostel von Corinth aus begab, um daselbst auf längere Zeit seinen Aufenthalt zu nehmen, wiederholt sich ganz der Vorfall in Corinth, 19, 8. f. Er begab sich in die Synagoge, und hielt freimüthige Vorträge, um zum Reiche Gottes zu bekehren. Als aber einige (oder, wie *τινες* hier vielleicht richtiger zu nehmen ist, gewisse, nämlich Juden, nach ihrer nun schon so sehr als bekannt vorauszusetzenden Weise, daß sie nicht mehr genannt werden durften), sich verhärteten, und sich nicht belehren ließen, sondern die Lehre öffentlich verlästerten, trat er von ihnen ab, sonderte seine Jünger aus, und hielt nun seine täglichen Vorträge in der Schule eines gewissen Tyrannos, zwei Jahre lang, mit solchem Erfolg, daß alle Bewohner Asiens die Lehre des Herrn hörten, Juden und Hellenen. Also auch hier muß ein *σκληρύνεσθαι καὶ ἀπειθεῖν*, ein *κακολογεῖν τὴν ὁδὸν* und zwar *ἐνώπιον τȣ̃ πλήθȣς*, vor den Augen des Publikums, gleichsam zur öffentlichen Beurkundung, um ein unwidersprechliches Zeugniß gegen die Juden zu haben, vorangehen, ehe der Apostel in seine volle apostolische Wirksamkeit übergeht und als Heidenapostel wirkt. Selbst am Schlusse der Apostelgeschichte geht dieselbe Scene noch einmal vor sich, und zwar, was dieses ganze, dem Apostel mit so großer Consequenz zugeschriebene, Verfahren für unsern Zweck besonders merkwürdig macht, in Rom. Sobald der Apostel in Rom angekommen war (28, 17.), ist es sein Erstes, daß er die Häupter der Juden zu sich ruft, um sich wegen der Ursache seiner Gefangenschaft gegen sie zu rechtfertigen, daß er nämlich nicht deßwegen, weil er sich

gegen sein Volk und die väterlichen Gebräuche versündigt habe, in Jerusalem als Gefangener in die Hände der Römer gekommen sey. Die Ursache seiner Gefangenschaft sey die Hoffnung Israels (also der Glaube an einen Messias, in welchem er mit allen seinen Volksgenossen zusammenstimme). Die Juden versichern, daß sie nichts Nachtheiliges über ihn aus Judäa erfahren haben und äußern den Wunsch, von ihm zu hören, was er von dieser Sekte (dem Christenthum) halte, welche, wie sie wissen, überall so lebhaften Widerspruch finde. An einem bestimmten Tage fanden sie sich beim Apostel ein, und der Apostel suchte sie von demjenigen, was Jesus betraf, aus dem Gesetz Mosis und den Propheten zu überzeugen, in einem Vortrag, welcher vom Morgen bis zum Abend dauerte. Die Einen glaubten seinen Worten, die Andern nicht. Als sie nun so unter sich uneinig hinweggiengen, gab ihnen der Apostel noch das Eine Wort auf den Weg: ganz wahr hat der heilige Geist durch den Propheten Jesajas zu unsern Vätern gesprochen: gehe zu diesem Volk und sage: ihr werdet hören und nicht verstehen, mit offenen Augen nicht sehen, denn verstockt worden ist das Herz dieses Volkes, und mit den Ohren sind sie schwerhörig geworden, und ihre Augen haben sie verschlossen, daß sie nicht sehen mit den Augen, noch mit den Ohren hören, noch mit dem Herzen verstehen, noch sich bekehren, noch ich sie heile. „So sey euch denn kund gethan," sagt der Apostel zum Schluß, „daß zu den Heiden gesandt worden ist das Heil Gottes und diese werden es auch hören." Man sieht sogleich, daß das praktische Moment dieser ganzen Verhandlung mit den römischen Juden diese Schlußerklärung seyn soll. Der Schritt, welchen der Apostel jetzt zu thun im Begriff war, um das Evangelium den Heiden zu verkündigen, sollte durch den vorangegangenen Widerspruch der Juden gerechtfertigt seyn. Wie fehlt es aber auch hier an einer genügenden Motivirung, wie absichtlich ist der Widerspruch der Juden, welcher hier nicht einmal als hartnäckiger Unglaube erscheint, sondern mehr nur darin seinen Grund hat, daß man durch die vorgebrachten Gründe sich noch nicht überzeugt sieht, gleichsam nur zum Vorwand ergriffen, um mit einem gewissen Schein des Rechts thun zu können, wozu man ohne einen solchen Vorwand an sich nicht berechtigt zu seyn scheint? Ja, wie läßt sich eine solche Darstellung der Sache mit dem aus dem Römerbrief selbst bekannten Zustand der römischen Gemeinde auf irgend eine scheinbare Weise vereinigen?

Es gehört zu den Verdiensten des Olshausen'schen Commentars über den Römerbrief auf die große Schwierigkeit, die in dieser Stelle der Apostelgeschichte in Hinsicht ihres Verhältnisses zum Römerbrief liegt, welche, wie mit Recht bemerkt wird, bei der Untersuchung über den Zweck des Römerbriefs bei weitem nicht genug in Anschlag gebracht ist, aufmerksam gemacht zu haben. „Denken wir uns," sagt Olshausen (a. a. O. Einl. S. 45.), „den Zustand der Gemeinde in Rom zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs nach der gewöhnlichen Ansicht, so ist die Geschichte Pauli in dieser Hauptstadt gänzlich unbegreiflich. Die römische Kirche soll in die zwei Partheien der Heiden- und Judenchristen getheilt gewesen seyn. Die strengen Judenchristen hätten noch das Gesetz Mosis auch äußerlich beobachten wollen, mit Beschneidung, Sabbathsfeier u. s. w. Die Heidenchristen hätten sich dagegen davon gelöst. Müssen wir nach dieser Voraussetzung nicht nothwendig annehmen, daß sich die römischen Judenchristen zur Synagoge in Rom hielten? Wie die Judenchristen in Jerusalem beim Tempel blieben, und sich nicht von der jüdischen Verfassung lossagten, so werden auch die römischen Judenchristen sich nicht von der Synagoge getrennt haben. Nun aber lese man die Erzählung Ap.Gesch. 28, 17. f., der zufolge die Christen den römischen Synagogen-Vorstehern ganz unbekannt sind, und frage, ob nach derselben diese Annahme auch nur einen Schein von Wahrscheinlichkeit habe? Zu einer absichtlichen Verhehlung ist gar kein Grund; ist aber diese Annahme unstatthaft, so bleibt nichts, als zu sagen, daß die Vorsteher der Juden wirklich von den Christen in Rom nichts wußten. Die Rede Pauli (28, 17—20.) ist offenbar abgekürzt mitgetheilt, er hatte darin von seinem Glauben an Christus gesprochen, worauf noch die Erwähnung der *ἐλπὶς τῦ Ἰσραὴλ* deutet. Darauf äußern nun die Juden: *περὶ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐςιν ἡμῖν, ὅτι πανταχῦ ἀντιλέγεται.* Spricht man so von einer Secte, die man vor sich sieht? Deren Kämpfe und Streitigkeiten man anschaut? Das wird man schwer wahrscheinlich machen können! Und dazu kommt nun noch die folgende Verhandlung mit Paulus (28, 23. f.), bei der dieser den ganzen Tag ihnen die Schrift erklärt, um die Messianität Jesu zu beweisen, wodurch sich Streit unter den Juden selbst erhebt, welches alles nach der gewöhnlichen Ansicht ein bloßes Gaukelspiel gewesen seyn würde, da die Juden längst von Jesu wissen und sich wider ihn entschieden haben mußten. Nur in den

Städten, wo noch keine Gemeinden waren, finden wir die Juden so unbefangen, wie sie hier in Rom erscheinen; wo sie dagegen durch Bildung einer Gemeine schon vom Evangelium Kenntniß hatten, gestatteten sie gar keine Lehrvorträge durch Christen. Da nun aber doch in Rom eine Gemeine gewesen seyn muß, so fragt sich, wie wir diese auffallende Stellung der Judenschaft zu ihr erklären sollen."

Es ist mir sehr erwünscht, das in der genannten Stelle enthaltene historisch-kritische Moment, das sich mir schon längst aufgedrungen hat, nunmehr mit den Worten eines Exegeten hervorheben zu können, welchem man nicht den Vorwurf zu großer kritischer Strenge machen wird. Je schärfer aber die hier zu lösende historisch-kritische Frage selbst von Olshausen aufgefaßt ist, desto begieriger sieht man der Olshausen'schen Lösung entgegen. Die einzig mögliche Erklärung der fraglichen Erscheinung soll diese seyn: Man müsse annehmen, daß durch die Judenverfolgungen unter Claudius die Christen in Rom veranlaßt worden seyen, ihre Differenz von den Juden deutlich und stark hervortreten zu lassen, vermuthlich in Folge des Einflusses, den schon damals paulinische Schüler auf die römische Gemeinde ausgeübt haben. Vier oder fünf Jahre nach jener Judenverfolgung, im Anfang der neronischen Regierung, habe Paulus den Brief an die Römer geschrieben. Daß damals schon viele Juden es gewagt haben sollten, nach Rom zurückzukehren, sey wenig wahrscheinlich, die aber zurückgiengen, haben sich dort im Verborgenen halten müssen, und im Interesse der dortigen Christengemeinde sey es natürlich gelegen, möglichst von ihnen entfernt zu bleiben. Selbst drei Jahre später, als Paulus persönlich in Rom auftrat, möge die Judenschaft daselbst noch nicht bedeutend gewesen seyn; zum Theil mögen auch nicht einmal die alten Glieder derselben, die vor der Verfolgung durch Claudius dort gelebt hatten, sondern ganz neue eingewandert seyn, die mit der früheren Existenz einer christlichen Gemeinde unbekannt gewesen seyen. So habe es denn geschehen können, daß innerhalb 8—10 Jahren die christliche Gemeinde in Rom gänzlich geschieden erschienen sey von der dortigen Judenschaft, und in solcher Scheidung finden wir sie nach dem Bericht der Apostelgeschichte am Schlusse. So Olshausen (a. a. O. S. 46—47.). Wenn aber dieß die einzig mögliche Lösung des Räthsels seyn soll, wie ist es möglich, den so auffallenden Widerspruch zu übersehen, in welchen man dadurch mit dem Römerbrief selbst kommt? Denn wie?

Eine Gemeinde, die schon seit längerer Zeit (1, 13. 15, 22.) die Aufmerksamkeit des Apostels Paulus in so hohem Grade auf sich zog, daß er selbst nach Rom zu kommen wünschte, eine Gemeinde, deren Verhältnisse ihm wichtig genug erschienen, ein so ausführliches und inhaltsreiches Schreiben an sie zu erlassen, eine Gemeinde, von welcher er selbst sagt, daß ihr Glaube in der ganzen Welt bekannt geworden sey (εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου — ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, Röm. 1, 8. vgl. 16, 19.: ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο), eine solche Gemeinde soll selbst den römischen Juden, welche doch das nächste Interesse haben mußten, von einer großentheils aus Volksgenossen bestehenden Christengemeinde, mit welcher sie sich in einer und derselben Stadt zusammen befanden, Kenntniß zu nehmen, so unbekannt geblieben seyn, daß sie nach dem Berichte der Apostelgeschichte vom Christenthum als einer ihnen fremden, sie bisher noch nicht näher berührenden, ihnen nur vom Hörensagen bekannt gewordenen Sache reden konnten? Kann man nicht auch dieser Behauptung mit derselben Frage entgegentreten, welche Olshausen der gewöhnlichen Ansicht entgegenhält: „Spricht man so von einer Secte, die man vor sich sieht? deren Kämpfe und Streitigkeiten man anschaut? Das wird man schwer wahrscheinlich machen." Eben so schwer ist es doch gewiß wahrscheinlich zu machen, nur die Juden in Rom haben nicht gesehen und angeschaut, was jeder mit gesunden Sinnen sehen und anschauen mußte, weil es offen vor aller Welt lag, und schon damals ganz stadtkundig gewesen seyn muß. Nur zwei Jahre später (der gewöhnlichen wahrscheinlichsten Annahme zufolge) war die große neronische Feuersbrunst, und die durch sie veranlaßte bekannte Christenverfolgung. Wie allgemein bekannt damals die Christen in Rom waren, bezeugt nicht blos die Thatsache selbst, sondern auch die ausdrückliche Angabe des Geschichtschreibers: Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit, quos, per flagitia invisos, *vulgus Christianos appellabat* (Tac. Ann. 15, 44.). Wie ist es demnach möglich, daß zwei Jahre früher das Christenthum in Rom noch so unbekannt war, wie wir nach der Erzählung der Apostelgeschichte annehmen müßten, oder wie ist es möglich anzunehmen, nur die Juden haben nicht gewußt, was doch sonst Jedermann in Rom wissen konnte? Was aber die Judenverfolgung unter dem Kaiser Claudius betrifft, auf welche sich Olshausen für seine Behauptung beruft, so ist ihr überhaupt wohl nicht die Wichtigkeit bei-

zulegen, die man ihr so oft geben wollte. Daß sie nicht blos die Juden, sondern auch die Christen betraf, ist allerdings anzunehmen, da zwischen Juden und Christen damals noch nicht unterschieden werden konnte, und je näher die schon damals in Rom bestehende Christengemeinde ihrem Ursprung noch war, um so größer auch die Zahl ihrer judenchristlichen Mitglieder gewesen seyn muß. Auch möchte gar nicht unwahrscheinlich seyn, daß unter dem impulsor Chrestus, der nach Sueton im Leben des Claudius (Kap. 25.) die Ursache des beständigen Tumultuirens der Juden war, nichts anders, als der durch das damals in Rom bekannt werdende und von einem Theile der dortigen Juden mit Beifall aufgenommene Christenthum gegebene Anlaß zu Unruhen und Streitigkeiten, die in der Mitte der römischen Judenschaft selbst entstunden, zu verstehen ist. Denn wenn auch Sueton, wie Neander bemerkt *, was er Verworrenes von Christus als Stifter von Unruhen unter den Juden gehört hatte, mit dem, was ihm von den Messias-Erwartungen derselben, als Ursache häufiger Unruhen, bekannt geworden war, auf unklare Weise zusammenwarf, so muß er doch in jedem Falle die Kunde von einer religiösen Ursache jenes Tumultuirens gehabt haben, an welche andere Ursache dieser Art könnten wir aber in jener Zeit mit größerer Wahrscheinlichkeit denken, als an das Christenthum **? Um so natürlicher war es, daß die beiden streitenden Parteien, die Juden und Christen, aus der Stadt verwiesen wurden, wie denn auch Aquila und Priscilla, die in Folge dieser Verweisung damals mit dem Apostel Paulus in Corinth zusammentrafen, keineswegs als dem christlichen Glauben völlig fremd erscheinen (Ap.Gesch. 18, 2. f.). Wie es sich aber auch hiemit verhalten mag, das Verbot des Kaisers Claudius kann nur von kurzer Dauer gewesen seyn, und keine bedeutenden Folgen gehabt haben. Solche Verbote wurden in Rom, besonders bei einem bald nachher eintretenden Wechsel der Regierung nicht immer sehr streng gehalten. Was Tacitus (Hist. 1, 22.) von den so oft nicht blos aus Rom, sondern aus Italien vertriebenen Mathematikern sagt, daß dieses genus hominum in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur (auch unter der Regierung

* Gesch. der Pfl. u. s. w. S. 273.

** Deßwegen braucht man aber nicht anzunehmen, wie Neander mich mißversteht, daß die römischen Staatsbehörden von der religiösen Ursache dieser Unruhen Kenntniß genommen haben.

des Kaisers Claudius bezeichnet Tacitus Ann. 12, 52. ein de mathematicis Italia pellendis factum Senatus consultum, das man schon öfters mit jenem Verbot gegen die Juden zusammenstellen wollte, als atrox et irritum *), läßt um so mehr auf Nachsicht gegen die Juden schließen, deren mildere Behandlung auch schon daraus hervorgeht, daß sie nach der übereinstimmenden Angabe Suetons und des Verfassers der Apostelgeschichte nicht aus Italien, sondern nur aus der Stadt Rom verwiesen wurden. Wie leicht mußte es ihnen daher möglich werden, aus der Nähe wieder in die Stadt selbst zurückzukehren, wo sie immer hohe Gönner und Beschützer hatten, und gerade um jene Zeit selbst an Nero und der Poppäa **? Entfernten sich Einzelne, wie namentlich Aquila und Priscilla, weiter, als sie das Verbot nöthigte, nicht blos aus Rom, sondern aus Italien, so darf daraus, daß wir sie auch später noch von Rom abwesend finden, nicht geschlossen werden, daß jenes Verbot auch damals noch seine volle Kraft und Gültigkeit gehabt habe. Es ist sehr wohl denkbar, daß Aquila und Priscilla, je näher sie sich an den Apostel Paulus anschloßen, ebendeßwegen um so weniger Lust hatten, sich in eine Gemeinde zurückzubegeben, in welcher sich ohne Zweifel schon sehr frühe eine antipaulinische Richtung zu entwickeln begann. Und wie sehr spricht endlich das unläugbare Daseyn einer römischen Gemeinde selbst, nicht blos zur Zeit der Abfassung

* Man vergl. hierüber auch Reiche a. a. O. S. 42., wo noch einige andere Beweisstellen angeführt sind.

** Man vergl. hierüber das Programm von Prof. C. Cleß: Quaeritur de coloniis Judaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto conjunctas post Mosem deductis. Part. I. Stuttg. 1832. S. 32. f., wo gezeigt wird, daß viele Juden als Sklaven und Freigelassene und in hohen Aemtern an den Höfen der Fürsten lebten. Ita in Caesarum aedibus Acmen quandam, genere Judaeam, Liviae servisse, Thallum, Samaritanum, Tiberii libertum fuisse scimus; Poppaeam, Neronis, qui et ipse Judaeum quendam mimum in deliciis habuit, uxorem Judaeis sacris deditam, gentisque Judaeae fautricem, hujus mimi vel famulae Judaeae impulsu mentem hunc in modum flexisse, veri non est dissimile. Nach Josephus A. J. XVII. 5, 7. XVIII. 6, 4. XX. 8, 11. (wo die Poppäa durch den Ausdruck θεοσεβής als Proselytin des Judenthums bezeichnet wird). In seinem Leben erzählt Josephus Kap. 3., er habe in Rom durch einen jüdischen μιμολόγος, welcher bei Nero in hoher Gunst stand, die Bekanntschaft der Kaiserin Poppäa gemacht, und durch sie sogleich die Befreiung der von dem Procurator Felix nach Rom geschickten jüdischen Priester erhalten, ja, sie habe ihn sogar noch, vor seiner Rückkehr in sein Vaterland, reich beschenkt.

des Römerbriefs, sondern, wie doch vorausgesetzt werden muß, schon seit einer Reihe von Jahren dafür, daß auch den Juden damals der Aufenthalt in der Stadt Rom nicht mehr erschwert wurde! Es widerstreitet demnach aller historischen Wahrscheinlichkeit, daß in Folge des unter Claudius ergangenen Verbots, das in keinem Falle berechtigt, von Judenverfolgungen unter Claudius zu reden, wie Olshausen behauptet, selbst noch zu der Zeit, als Paulus nach Rom kam, die Zahl der Juden in Rom nur sehr gering war, und in Folge der durch dasselbe Verbot entstandenen Verhältnisse die christliche Gemeinde in Rom in solcher Geschiedenheit von der dortigen Judenschaft sich befand, daß die Juden und Christen in Rom einander im Grunde völlig unbekannt waren. Kann nun auf diesem Wege die räthselhafte Erscheinung, die der Bericht der Apostelgeschichte darbietet, nicht erklärt werden, so muß ein anderer Weg eingeschlagen werden. Ist es schlechthin unmöglich, daß in Rom damals solche Verhältnisse stattfanden, so kann es nur aus einem besondern Interesse des Schriftstellers erklärt werden, daß er die Sache gerade so darstellte. Ueber dieses Interesse können wir nach dem Obigen nicht im Zweifel seyn. Der Verfasser der Apostelgeschichte läßt den Apostel Paulus auch während seiner römischen Gefangenschaft mit großem Erfolg für die Sache des Christenthums wirken (28, 30. 31.). Als Heidenapostel mußte er das Christenthum in Rom unter den Heiden verkündigt haben. Allein hiezu mußte er nun wieder durch einen Akt, bei welchem sich der Unglaube der das Evangelium verwerfenden Juden auf eine auffallende Weise öffentlich aussprach, gleichsam legitimirt worden seyn. So geschah es, daß nun die Sache so dargestellt wurde, wie wenn jetzt erst die Juden in Rom von dem Christenthum Kenntniß genommen, und sich in ihrem Unglauben gegen dasselbe entschieden hätten. Da wir also hier den klaren Beweis vor uns haben, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, von einem besondern Interesse geleitet, eine mit dem wahren Stande der Dinge schlechthin unvereinbare Darstellung gibt, so werden wir auch die analogen Fälle, in welchen der Apostel dasselbe Verfahren in Beziehung auf die Juden beobachtet haben soll, wie sie ja an sich schon nach dem Obigen höchst unwahrscheinlich sind, und mit der scharfen Grenzlinie, die der Apostel im Brief an die Galater (Kap. 2.) zwischen seiner ἀποσολὴ εἰς τὰ ἔθνη und der ἀποσολὴ περιτομῆς zieht, sich nicht in Uebereinstimmung bringen lassen, aus dem Gesichtspunkt desselben

Interesses zu beurtheilen haben. Je constanter aber der Verfasser der Apostelgeschichte immer wieder hervorhebt, daß nur durch die eigene Schuld der Juden, in Folge ihres Unglaubens, das Evangelium auch den Heiden verkündigt worden sey, und je sichtbarer er diesem Zweck seine Darstellung unterordnet, je weniger sich ebendeßwegen verkennen läßt, daß er mit seiner Darstellung einen auf den Apostel Paulus, als Heidenapostel, sich beziehenden apologetischen Zweck verbindet, desto nothwendiger ist auch die Annahme, daß er durch die Rücksicht auf gegebene äußere Verhältnisse hiezu bestimmt worden ist. Hier ist demnach der Punkt, in welchem die Apostelgeschichte mit dem Römerbrief zusammentrifft. Beide setzen dieselben Verhältnisse voraus, und zwar in derselben Gemeinde, da die Apostelgeschichte aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom verfaßt ist. Wie schon der Apostel selbst im Brief an die Römer, so macht auch der paulinisch gesinnte Verfasser der Apostelgeschichte in derselben apologetischen Absicht den Satz geltend, daß das Evangelium nur durch die eigene Schuld der Juden, durch ihren Unglauben, auch zu den Heiden gelange. Diese für nothwendig erachtete Apologie setzt das Daseyn einer antipaulinischen Partei voraus, die an dem paulinischen Universalismus Anstoß nahm. Der Sitz dieser Partei kann nur die großentheils aus Judenchristen bestehende römische Gemeinde gewesen seyn, und der Brief des Apostels an die Römer ist daher nicht als eine aus freiem Entschluß hervorgegangene dogmatische Belehrung, sondern als eine durch judenchristlichen Widerspruch hervorgerufene Rechtfertigung seines apostolischen Amtes, des ihm als Heidenapostel gegebenen eigenthümlichen Berufs, anzusehen.

Hiemit haben wir nun erst einen festen historischen Punkt, von welchem aus sich nicht blos über die Veranlassung, den Zweck und Organismus des Briefs, sondern auch über die übrigen Verhältnisse der römischen Gemeinde, die er voraussetzt, eine klarere und bestimmtere Vorstellung ergibt. Vor allem muß die auch von den neuern Interpreten wiederholte Behauptung, daß der Römerbrief, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise für Heidenchristen bestimmt gewesen sey, oder die Unbestimmtheit, mit welcher man so oft den Brief zwar für einen sowohl für Judenchristen als Heidenchristen bestimmten erklärt, aber es völlig dahin gestellt läßt, wiefern er sich auf die einen oder die andern bezogen habe, als unvereinbar mit einer richtigen Auffassung des Briefs zurückgewiesen werden. Unter die Vertheidiger der Meinung, daß der

Apostel in seinem Briefe an die Römer vorzugsweise Heidenchristen vor Augen gehabt habe, gehört namentlich Neander. Es könne wohl seyn, sagt derselbe (a. a. O. S. 384 f.), daß schon frühzeitig durch Judenchristen der Same des Evangeliums zu den Juden in Rom gebracht worden, wie ja damals, nach den Grüßen am Ende des Briefs zu schließen, sich Leute, die zu den ältesten Christen gehörten, in Rom befunden haben, aber diese haben gewiß nicht den Hauptstamm der Gemeinde gebildet, denn der größte Theil habe offenbar aus Christen heidnischer Abkunft bestanden, denen das Evangelium durch Männer aus der paulinischen Schule, unabhängig von dem mosaischen Gesetz, verkündigt worden sey, an die Paulus als Apostel der Heiden zu schreiben sich berufen gefühlt habe, zu denen er im Bewußtseyn dieses seines Verhältnisses zu ihnen freier habe reden können. Es haben in dieser Gemeinde ähnliche Verhältnisse stattgefunden, wie meistentheils in solchen, in welchen das heidnisch-christliche Element vorherrschend, demselben aber auch ein jüdisch-christliches beigemischt gewesen sey u. s. w. Für alles dieß, was so klar vor Augen liegen soll, fehlt nicht nur jeder historische Beweis, sondern es geht vielmehr aus dem Römerbrief selbst, sowohl seiner Auffassung im Ganzen, als auch einzelnen in ihm enthaltenen Andeutungen, das gerade Gegentheil hervor. Geht man, wie ich glaube, mit Recht von der Voraussetzung aus, daß der Theil der römischen Gemeinde, an welchen der Brief vorzugsweise gerichtet ist, der vorherrschende gewesen seyn werde, so muß man annehmen, daß Judenchristen den Hauptbestandtheil der römischen Gemeinde ausgemacht haben, was auch an sich ganz glaublich ist, da sich der frühe Ursprung einer römischen Gemeinde nur aus der großen Zahl der Juden, die sich in Rom befanden, erklären läßt. Aus dem letzten Kapitel des Römerbriefs kann man nicht mit Sicherheit schließen, daß das Evangelium in Rom durch Männer aus der paulinischen Schule verkündigt worden sey; soll aus diesem Kapitel, mag es ächt oder unächt seyn, etwas geschlossen werden, so weist es uns ja selbst in Hinsicht des Ursprungs der römischen Gemeinde in eine Zeit hin, in welcher es noch nicht einmal ein paulinisches Christenthum gab, da Andronikus und Junia, die ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποσόλοις, selbst schon vor Paulus Christen gewesen seyn sollen (V. 7.). In der That beruht die hauptsächlich durch Eichhorn in Umlauf gesetzte Ansicht, daß Schüler des Apostels Paulus auf Bildung und Wachsthum der römischen Gemeinde entscheidenden

Einfluß gehabt haben, nur auf der allgemeinen Voraussetzung, daß in Rom, dem Mittelpunkt der heidnischen Welt, nur Heidenchristen den Hauptbestandtheil einer christlichen Gemeinde gebildet haben können, und daß der Apostel, um so ausführlich und nachdrücklich an die Römer zu schreiben, in einer nähern Beziehung zu ihnen gestanden haben müsse. Diese nähere Beziehung schienen die römischen Christen nur als Heidenchristen zu haben, wie hätten sie aber als Heiden zum Christenthum bekehrt werden können, wenn nicht durch Schüler des Apostels? Alles dieß fällt nicht nur von selbst hinweg, sondern wendet sich ganz anders, sobald wir uns in den von dem Brief selbst vorgezeichneten Gesichtspunkt der Auffassung desselben hineinversetzen, und die Veranlassung des Apostels, an die Römer zu schreiben, nicht in einem befreundeten, sondern vielmehr einem polemisch-apologetischen Verhältniß zu ihnen suchen. Allerdings läßt der Römerbrief selbst keinen Zweifel darüber, daß schon damals nicht blos Judenchristen, sondern auch Heidenchristen zur römischen Gemeinde gehörten, aber wir wissen nicht, auf welchem Wege sie bekehrt worden sind, und zum Hauptinhalt und Hauptzweck des Briefs sehen wir sie in jedem Falle nur in einem untergeordneten Verhältniß stehen. Gerade der Umstand, daß der Apostel, wenn er sich vorzugsweise an die Heidenchristen wendet, sie auch besonders anredet, wie namentlich 11, 13—24. beweist, daß er sonst immer nicht sowohl Heidenchristen, als vielmehr Judenchristen, vor Augen hat. Sie werden zum Schlusse des dogmatischen Abschnitts als ein Theil des Ganzen besonders hervorgehoben, und erscheinen daher, wie gerade die besondere Anrede beweist (ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔϑνεσιν 11, 13.), in einem untergeordneten Verhältniß zum Ganzen, welchem gegenüber es keiner solchen speciellen Bezeichnung bedarf. Mag daher allerdings der ganze Schlußabschnitt 11, 13—35. (wie das wiederholte ὑμεῖς V. 28. 30. 31. beweist, und die richtige Auffassung des Abschnitts V. 25—29. bestätigt, da der Hauptgedanke, daß ungeachtet der πώρωσις ἀπὸ μέρȣς, in Beziehung auf Israel, und ungeachtet des πλήρωμα τῶν ἐϑνῶν, doch einst ὅτω πᾶς Ἰσραὴλ σωϑήσεται, hier nicht den Judenchristen, sondern den Heidenchristen gilt), den Heidenchristen gewidmet seyn, es kehrt dennoch die Rede nach einem solchen Abschnitt, wie von einer Digression zu dem eigentlichen Subject, an das sie gerichtet ist, zurück *. Auch manche einzelne Züge, in welchen sich das Gepräge

* Es ist daher unrichtig, wenn Olshausen Einl. S. 48. behauptet, die Heiden-

und der Grundton des Briefs zu erkennen gibt, wie besonders im Eingang, in welchem recht absichtlich alttestamentliche Begriffe eingeflochten werden (ἐυαγγέλιον ϑεȣ̃, ὅ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτȣ̃ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, περὶ τȣ̃ υἱȣ̃ αὐτοῦ, τȣ̃ γενομένȣ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ 1, 2. 3.), weisen darauf hin, daß der Apostel mit dem Gedanken an judenchristliche Leser an die Abfassung seines Briefs gieng. Was aber der Apostel im Eingang des Briefs über seinen Beruf, den ἔϑνη das Evangelium zu verkündigen, sagt, ist nicht so zu verstehen, wie es Neander nimmt, wie wenn der Apostel sagte, er habe sich als Apostel der Heiden an die Römer zu schreiben berufen gefühlt. Es ist nicht zu übersehen, wie auch von den bessern Erklärern nicht unbemerkt gelassen wird, daß unter den ἔϑνη V. 7. u. 13. nicht die Heiden, sondern die Völker überhaupt zu verstehen sind. Der Apostel will aus der in seinem Apostelamt liegenden Verpflichtung, allen Menschen ohne Unterschied des Volks und der Bildung das Evangelium zu verkündigen, es erklären, warum er an die römischen Christen schreibe. Hätte er vorzugsweise an Heidenchristen gedacht, so hätte genügt, sich einfach als Heidenapostel zu bezeichnen. Den Judenchristen gegenüber erinnert er an die Universalität seines Berufs, sofern von der Gesammtheit der Völker, auf die sich sein Beruf erstreckt, auch die römischen Judenchristen nicht ausgeschlossen seyn können. Es wird daher von de Wette sehr richtig bemerkt, daß wenn der Apostel das christliche Heil 1, 7. theils als Glauben, theils als allgemein bezeichne, beides im Gegensatz gegen das Judenthum zu nehmen sey. Wie er in dem dogmatischen Theile des Briefs die von den Juden angesprochenen Vorzüge auf ein allgemein menschliches Bedürfniß zurückführt, so subsumirt er im Eingang, um die Einwendung abzuschneiden, daß er als Heidenapostel in keiner Beziehung zu Judenchristen stehe, die Juden selbst als einzelnes Volk unter den allgemeinen Begriff der ἔϑνη. In Beziehung auf die Judenchristen will er sich also über den Brief, welchen er zu schreiben im Begriff ist, gleichsam legitimiren. Auch dasjenige, was der Apostel V. 16. sagt, darf man daher nicht darauf beziehen, woran von den Erklärern gewöhnlich erinnert wird, daß es „an dem glänzenden Sitze

christen werden Kap. 9—11. immer allein angeredet. Sie werden blos 11, 12—35. angeredet. Wie überhaupt ein Interpret des Römerbriefs, wie Olshausen, behaupten kann, Kap. 9—11. sey offenbar blos für Heidenchristen bestimmt, vermag ich wenigstens nicht einzusehen.

des irdischen Gewalthabers der damaligen Welt, wo alle Weisheitsschulen Hellas ihre Repräsentanten hatten, dem natürlichen Menschen wohl habe bedenklich erscheinen können, einen gekreuzigten Gottessohn zu verkündigen" *, sondern es ist auch hier nur an die Judenchristen zu denken, welche auf ähnliche Weise, wie die Gegner des Apostels in Corinth, in seinem schon so lange gefaßten Entschluß, selbst nach Rom zu kommen, einen Beweis von Mangel an Selbstvertrauen hätten sehen können, mit seiner ihrem Partikularismus widersprechenden Lehre offen vor ihnen aufzutreten **.

Läßt sich nun aber, wie bisher gezeigt worden ist, ein antipaulinischer Judaismus der römischen Gemeinde, und eine gegen denselben gerichtete Tendenz des Römerbriefs nicht in Zweifel ziehen, so entsteht die weitere Frage, ob wir die hier in ihrem ersten Ursprung vor uns liegende Erscheinung, die judaisirende Richtung der römischen Gemeinde, auch weiter geschichtlich zu verfolgen im Stande sind, und ob sich auf diesem Wege vielleicht auch die im paränetischen Theile enthaltenen charakteristischen Züge der christlichen Gemeinde, auf die sich der Brief des Apostels bezieht, in einen befriedigenden Zusammenhang mit dem Uebrigen bringen lassen? Es gehört auch dieß noch zur vorliegenden Aufgabe, da eine Erscheinung, wie die vorliegende ist, ihre geschichtliche Bedeutung nur durch den geschichtlichen Zusammenhang erhält, in welchem sie sich uns darstellt.

* Olshausen z. d. St.

** Was Neander Gesch. der Pfl. 1. Thl. S. 363. gegen mich bemerkt hat, beweist nichts gegen mich. Der Apostel rechnet ja, wie ich schon bemerkt habe, auch die römischen Judenchristen zu der Totalität der Völker, zu deren Bekehrung er berufen war, weil sie als Christen, und zwar als Christen in Rom keine Juden mehr waren, sie waren so unter den Völkern, unter welchen er zu wirken berufen war. Auf diese Weise galten sie ihm als Ῥωμαῖοι, um so mehr, wenn, was ich ja nicht läugne, auch Heidenchristen zu ihnen gehörten. Fragt man aber, wie denn nach meiner Ansicht antipaulinisch gesinnte Judenchristen mit Heidenchristen zusammen seyn konnten, so trifft diese Frage nicht blos mich, sondern alle, welche, wie doch nothwendig ist, diese beiden Bestandtheile in der römischen Gemeinde annehmen. Betrachtet man aber die Beziehung des Briefs auf die Judenchristen so sehr als Nebensache, so versuche man es doch, über Kap. 9—11. eine befriedigende Ansicht aufzustellen. Wo wäre denn dieses Räthsel von Neander gelöst? Den Apostel an die Römer als Heidenchristen einen Brief schreiben zu lassen, welcher in seinem wesentlichsten Inhalt nicht ihnen, sondern den Judenchristen gilt, und Vorurtheile widerlegen soll, die nicht sie, sondern die Judenchristen hatten, ist und bleibt eine unpassende Ansicht.

Unter den ältesten Urkunden des christlichen Alterthums, durch die wir über den Character der römischen Kirche Aufschluß erhalten, nehmen neben dem Hirten des Hermas, einer entschieden judaisirenden, auf Buße, gute Werke und Beobachtung des göttlichen Gesetzes dringenden Schrift, die dem römischen Clemens zugeschriebenen Homilien die wichtigste Stelle ein. So eigenthümlich das in ihnen enthaltene jüdisch-gnostische System ist, und so zweifelhaft es daher seyn muß, ob es je mit allen zu ihm gehörenden Lehren und Ideen das herrschende Glaubenssystem des judenchristlichen Theils der römischen Gemeinde gewesen ist, so unverkennbar hat es eine ebionitische Grundlage, welche mit den Lehren und Grundsätzen der uns aus Epiphanius und andern Kirchenlehrern bekannten Ebioniten vollkommen zusammenstimmt, und deutlich beweist, daß dieselben Ebioniten, die in Judäa und an andern Orten ein so wesentliches Element des Judenchristenthums waren, auch in Rom ihren Sitz hatten. Es ist dieß eine, aus diesen Homilien sich von selbst ergebende Voraussetzung, die aber auch durch das ausdrückliche Zeugniß des Epiphanius bestätigt wird *. Es ist im Verlauf dieser Untersuchungen wiederholt gezeigt worden, mit welchem unversöhnlichen Haß sie gegen den Apostel Paulus, als einen Apostaten und den schlimmsten Feind und Zerstörer des mosaischen Gesetzes, erfüllt waren. Hier ist näher nachzuweisen, wie die den Judaismus der clementinischen Ebioniten characterisirenden Hauptzüge mit den Grundsätzen zusammenstimmen, die schon der Apostel Paulus an den judaisirenden Lesern seines Briefs bekämpft.

Es muß hier vorerst an den Unterschied wieder erinnert werden, welcher sich an den Gegnern des Apostels Paulus, mit welchen er es in seinen Briefen zu thun hat, zu erkennen gibt. Auf der äußersten Spitze der Opposition gegen den Heidenapostel stunden unstreitig die Gegner, die wir aus dem Briefe an die Galater kennen lernen. Sie wollten geradezu nichts anders, als ein den Institutionen und Formen des Judenthums völlig untergeordnetes Christenthum, und drangen daher vor Allem auf die Beschneidung, als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein die Heiden in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürfen. Daher tritt auch hier die Polemik des Apostels in ihrer ganzen Stärke und Entschiedenheit auf, in keinem andern

* Haer. 30. 18.: *ὁ Ἐβίων* (der angebliche Stifter der Ebioniten) *καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ εἶχε τὸ κήρυγμα καὶ Ῥώμῃ.*

Briefe spricht sich der Apostel so unmittelbar und unzweideutig über sein ganzes Verhältniß zum Judenthum und zu den Judenaposteln aus. Es handelte sich hier um nichts Geringeres, als um die Frage, ob es neben dem Judenthum ein von den hemmenden Banden des Judenthums freies und selbstständiges Christenthum geben soll oder nicht. Eine andere Seite dieses Oppositionsverhältnisses kehrten die Gegner der corinthischen Gemeinde hervor, welche, sey es, daß sie dieß nur voranstellten, oder sich darauf beschränkten, ihren Hauptangriff auf die apostolische Auctorität des Apostels richteten, und ihn nicht für einen wahren Apostel Christi gehalten wissen wollten, weil er nicht in derselben unmittelbaren Verbindung, wie die übrigen Apostel, zu Jesu gestanden habe. Einen weit milderen Character, als diese beiden Klassen von Gegnern, haben diejenigen, gegen welche der Römerbrief gerichtet ist. Es handelt sich zwischen ihnen und dem Apostel nicht um einzelne äußere Formen, wie die Beschneidung war, auch findet sich im Briefe selbst wenigstens keine Spur eines directen Widerspruchs gegen die Auctorität des Apostels, die Gegner des Apostels sind nur die Leser des Briefs selbst, in welchen der Apostel ebenso sehr Brüder als Gegner erkennt, aber gleichwohl fand auch hier ein reelles Oppositionsverhältniß statt, da die römischen Judenchristen nicht blos über das Verhältniß der Juden und Heiden zum Evangelium, sondern ebendeswegen auch über den Unterschied der Glaubensgerechtigkeit und der Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes ganz anders dachten, als der Apostel. Daß schon damals in dem Verhältniß der römischen Judenchristen zum Apostel etwas lag, woraus sich in der Folge wenigstens eine gewisse Opposition auch gegen seine apostolische Auctorität entwickeln konnte, müssen wir auch schon deswegen annehmen, weil sich sonst nicht begreifen ließe, wie sich die in der römischen Kirche schon so früh einheimische Sage von dem nahen Antheil des Apostels Petrus an der Stiftung und Leitung dieser Gemeinde, deren eigentliches Haupt er seyn sollte, auf eine ebenso geschichtwidrige, als für den Apostel Paulus derogirende Weise hätte bilden können. Diese Sage, die so deutlich beweist, welches Interesse man hatte, der Auctorität des Apostels Paulus eine andere, der Meinung nach höher stehende, entgegenzusetzen, fällt ganz in die Mitte zwischen den Römerbrief und die pseudoclementinischen Homilien, die sie als eine schon vorhandene Tradition für ihren Zweck benützen. Was nun aber die von der paulinischen Lehre

abweichenden Lehren und Grundsätze der römischen Judenchristen betrifft, so weist im Römerbrief nichts darauf hin, daß das Hauptmoment der Differenz in der Frage über die Beschneidung lag: es ist einfach nur von dem Gegensatz der *περιτομή* und der *ἀκροβυσία*, der *Ἰουδαῖοι* und *Ἕλληνες*, die Rede, nicht aber von einer Ausgleichung dieses Gegensatzes durch das auch den Heiden aufzuerlegende Joch der Beschneidung (Gal. 5, 1. f.). In dieser Hinsicht verhalten sich die Gegner im Galaterbrief zu den Gegnern im Römerbrief, wie die palästinensischen Ebioniten zu den römischen. Während jene an der Beschneidung, als einer absoluten Bedingung der Seligkeit, somit auch für die Heiden festhielten *, scheinen diese wenigstens an die Heiden nicht mehr dasselbe Ansinnen gemacht zu haben. In den pseudoclementinischen Homilien ist in dieser Hinsicht an die Stelle der Beschneidung schon die Taufe getreten, die für ebenso nothwendig erklärt wird, wie sonst von den Ebioniten die Beschneidung. Es ist unerläßlich, wird gesagt, für jeden an den Einen Gott Glaubenden, daß er dieß äußerlich darthue, indem er sich taufen läßt, weil es unabänderliches Gesetz ist, daß keiner, auch der Frömmste nicht, ohne die Taufe empfangen zu haben, selig werde **. Aber auch die Besorgniß, die die Leser des Römerbriefs noch in so hohem Grade beunruhigt zu haben scheint, daß die Berufung der Heiden eine Verkürzung der Juden sey, spricht sich in diesen Homilien nicht mehr aus. Darüber mußte man aber auch der Natur der Sache nach hinwegkommen, da man die Bekehrung der Juden ebenso wenig erzwingen, als die der Heiden verhindern konnte. Nur in der ersten Zeit, als die Bekehrung der Heiden in so großer Zahl zuerst in ihrer großen Bedeutung sich zu erkennen gab, konnte diese Erscheinung bei den Judenchristen Bedenken erregen, in der Folge aber mußte man um so mehr darauf bedacht seyn, wenn auch der Verkürzung der Juden durch die Heiden nicht vorgebeugt werden konnte, doch wenigstens der Würde und Gültigkeit des Gesetzes nichts vergeben zu lassen. Je klarer man sich des paulinischen Begriffs der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* bewußt wurde, und je leichter man auf diesem Wege den Heiden den Eintritt in die christliche Gemeinschaft gemacht sah, desto weniger konnte man sich verbergen, zu welcher Bedeutungslosigkeit das Gesetz herabsank, wenn, wie der Apostel selbst sagt, Röm. 9, 30.: *ἔθνη τὰ μὴ διώ-*

* Epiph. Haer. 30, 26.

** Hom. 11, 25. 13, 21.

κοντα δικαιοσύνην κατέλαβε δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως, Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε. Wozu das Gesetz, wenn man das Höchste, was durch das Gesetz erstrebt werden soll, nicht nur nicht durch das Gesetz, sondern weit besser ohne das Gesetz erlangt? So ergibt sich vom Standpunkt des Römerbriefs aus sehr natürlich die für die weitere Ausbildung der judaisirenden Richtung der römischen Gemeinde characteristische Erscheinung, daß man den paulinischen Universalismus selbst zu judaisiren suchte. Man konnte und wollte nicht nur der Bekehrung der Heiden kein Hinderniß in den Weg legen, sondern kam ihr sogar sehr bereitwillig entgegen, indem man diesen Universalismus als die eigentliche Bestimmung des Christenthums anerkannte (in welcher Beziehung daher in den clementinischen Homilien Petrus an der Stelle des Paulus das Amt eines Heidenapostels übernimmt): so liberal man aber in dieser Hinsicht war, so streng drang man dagegen auf die Nothwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, auf den *νόμος δικαιοσύνης* im Gegensatz gegen die *πίστις* und die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*. Das ist die in sichtbarer Opposition zu der paulinischen Lehre vom Glauben, und der Gerechtigkeit aus dem Glauben, wie sie besonders im Römerbrief niedergelegt ist, stehende Tendenz der pseudoclementinischen Homilien. Das von Moses ausgesprochene und von Christus bestätigte Gesetz hat, dieß ist die Hauptlehre dieser Homilien, ewige Dauer und absolute Gültigkeit. Es ist der von Gott geoffenbarte, zur Freundschaft Gottes führende, Weg, welcher lehrt, durch welche Handlungen der Menschen der Eine, über alles gebietende, Gott erfreut wird, das ewige Gesetz, das weder durch Kriege vertilgt, noch durch einen Gottlosen * verfälscht, noch an einem Orte verborgen gehalten, überall von allen gelesen werden kann. Daher hängt alles von der Beobachtung des Gesetzes ab. Auch die Berufung und der Glaube ist ohne Werth, wenn nicht die Befolgung des Gesetzes hinzukommt. „Daß viele berufen sind," wird in der hievon handelnden Hauptstelle (Hom. 8, 4. f.) gesagt, ist nicht den Berufenen, sondern nur Gott, der sie beruft, und bewirkt, daß sie kommen, zuzuschreiben.

* Hom. 8, 10.: *Νόμον αἰώνιον ὥρισεν, μήτε ὑπὸ πολέμων ἐμπρησθῆναι δυνάμενον, μηδ' ὑπὸ ἀσεβοῦς τινος ὑπονοθευόμενον.* Als ein solcher *ἀσεβής*, als ein *πλάνος τις*, als ein *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* mit einer *ἄνομός τις καὶ φλυαρώδης διδασκαλία* wird in diesen Homilien der Apostel Paulus bezeichnet. Vgl. oben S. 218. f.

Dadurch allein haben sie noch keinen Anspruch auf Lohn, weil es nicht ihr eigenes Werk ist, sondern dessen, der auf sie eingewirkt hat. Wenn sie aber nach der Berufung Gutes thun, was ihr eigenes Werk ist, dann werden sie dadurch einen Lohn erhalten. Denn auch die Hebräer werden, wenn sie an Moses glauben, ohne das von ihm Befohlene zu beobachten, nicht selig, wofern sie nicht das von ihm Befohlene beobachten. Denn auch, daß sie an Moses glauben, geschah nicht nach ihrem eigenen Entschluß, sondern nach dem Willen Gottes, der zu Moses sprach: Siehe, ich bin bei dir in der Wolkensäule, damit das Volk es höre, wenn ich mit dir rede, und dir beständig glaube. Da nun den Hebräern und denen, die aus den Heiden berufen worden, der Glaube an den Lehrer der Wahrheit durch Gott zu Theil wird, so, daß gute Werke zu thun, dem eigenen Urtheil des Einzelnen überlassen bleibt, so wird mit Recht der Lohn denen zu Theil, die recht handeln. — Dadurch, daß man an die Lehrer glaubt und sie Herren nennt, wird das Heil nicht erlangt. — Die Lehre Mosis und Jesu ist eine und dieselbe, Gott nimmt jeden an, der auch nur an einen von beiden glaubt. Man glaubt aber deswegen an eine Lehre, um das zu thun, was von Gott befohlen ist. — Das Sagen nützt nichts, sondern nur das Thun. Durchaus sind daher gute Werke nothwendig.“ So wenig kann man also durch die die *ἔργα νόμȣ* verwerfende *δικαιοσύνη ἐκ πίϛεως* selig werden. Der Glaube hat nach dieser Lehre nicht einmal eine wahre religiöse Bedeutung, er ist nur die noch indifferente Aufnahme der von Gott den Menschen dargebotenen Wahrheit, ein noch äußerliches passives Verhältniß des Menschen zu dem äußerlich auf ihn einwirkenden Gott. Ein wahrhaft lebendiges religiöses Verhältniß des Menschen zu Gott entsteht erst dadurch, daß der Mensch dem, was er glaubt und als Wahrheit erkennt, durch die That entspricht. Wie in dieser Hinsicht zwischen den Juden und Christen kein Unterschied ist, wofern nur beide dieselben göttlichen Gebote befolgen (*ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένης*, von Moses und Jesus), so gleicht sich dadurch auch der Gegensatz zwischen den Juden und Heiden aus. Denn der Heide, der das Gesetz befolgt, ist ein Jude, und der Jude, der das Gesetz nicht befolgt, ist ein Heide, weil der wahre Gottesverehrer nur der ist, der thut, was das Gesetz gebietet *.

* *Θεοσεβὴς γὰρ*, lautet die bemerkenswerthe, dem zweiten Kapitel des Römerbriefs analoge Stelle Hom. 11, 16., *οὗτός ἐϛιν, ὃν ἐγώ φημι, ὁ*

So stellt auch der Apostel Paulus Röm. 2. den Unterschied zwischen den Juden und Heiden als einen indifferenten dar, aber nicht, um dadurch die Beobachtung des Gesetzes als den alleinigen Weg zur Seligkeit zu empfehlen, sondern nur um Juden und Heiden als gleich strafbar darzustellen.

Dürfen wir irgend etwas in diesen Homilien als Kriterium der in der römischen Gemeinde von Anfang an vorherrschenden judaisirenden Richtung betrachten, so ist es gewiß diese der paulinischen *δικαιοσύνη ἐκ πίςεως* entgegengesetzte Lehre von der Nothwendigkeit der *ἔργα νόμυ*, die sich ganz unabhängig von dem eigenthümlichen Lehrsystem der Homilien denken läßt. Um so bemerkenswerther ist in einigen andern Punkten die Uebereinstimmung dieser Homilien mit dem aus dem Römerbrief hervorblickenden Judaismus. Der paränetische, mit K. 12. beginnende, Theil des Briefs zeichnet sich neben den allgemein sittlichen Vorschriften, welche besonders K. 12. gegeben werden, durch Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und zur gegenseitigen Duldsamkeit in Ansehung gewisser Enthaltungen und Beobachtungen aus. Was das Letztere betrifft, so sind, wie bekannt ist, die Erklärer über die Schwachen, welche den Apostel zu den K. 14. gegebenen Erinnerungen veranlaßten, in großer Ungewißheit. Daß dieser Abschnitt nur von dem Verhältniß der freisinnigen Heidenchristen zu befangenern und ängstlichern Judenchristen zu verstehen ist, wird mit Recht angenommen, um aber der Sache näher zu kommen, muß man sich über den judaisirenden Character der römischen Gemeinde auf historischem Wege genauer verständigen. Daß auch die römischen Judenchristen, wie die Judenchristen der ältesten Kirche überhaupt, beinahe durchaus mehr oder minder ebionitische Grundsätze hatten, geht schon aus dem Bisherigen hervor. Nur bei den Ebioniten begegnen uns auch dieselben Züge wieder, die wir nach K. 14. bei den römischen Judenchristen

ὄντως θεοσεβὴς, ὐχ ὃς ἂν μόνον λέγηται· ὁ δὲ ὄντως ὢν τῦ δοθέντος αὐτῷ νόμυ ἐκτελεῖ τὰς πράξεις. Ἐάν τις ἀσεβήσῃ, εὐσεβὴς ὐκ ἔςιν, ὅνπερ τρόπον ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰυδαῖός ἐςιν, μὴ πράξας δὲ Ἕλλην, ὁ γὰρ Ἰυδαῖος, πιςεύων θεῷ, ποιεῖ τὸν νόμον, δι ἧς πίςεως καὶ τὰ ἄλλα, τὰ ὄρεξιν ἐοικότα, παὶ βαρῦντα μεθίςησιν πάθη. Ὁ δὲ μὴ ποιῶν τὸν νόμον, δῆλον, ὅτι ἐκ τῦ μὴ πιςεύειν θεῷ, λιποτακτεῖ, καὶ ὕτως, ὡς ὐχὶ Ἰυδαῖος, ἁμαρτωλὸς, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπικρατεῖται ὑπὸ τῶν εἰς τὸ τιμωρεῖν τὺς ἁμαρτάνοντας καθεςώτων παθῶν. Βυλῇ θεῦ, τῇ ἀπαρχῆς ὁρισθείσῃ, δικαίως τοῖς σέβυσιν αὐτὸν, παραπτωμάτων χάριν ἡ τιμωρία ἕπεται.

voraussetzen müssen. Die von dem Apostel als Schwache Bezeichnete enthielten sich des Fleischgenusses, und aßen nur Kohl (λάχανα V. 2., im Gegensatz gegen κρέας, Vegetabilien überhaupt). Ebenso tranken sie keinen Wein (καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον 14, 21.). Daß die Ebioniten aus Grundsatz den Fleischgenuß verwarfen, sagt Epiphanius *, und zwar, wie sie selbst erklärten, aus dem Grunde, weil alles Fleisch aus Zeugung entstehe. Sie hielten also den Fleischgenuß für verunreinigend, wofür ihn auch die römischen Judenchristen gehalten haben müssen, da der Apostel sich zu erinnern veranlaßt sieht, ὅτι ὐδὲν κοινὸν δι αὐτῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν (V. 14.), und πάντα μὲν καθαρὰ, ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι (V. 20.). Hielten sie das Fleisch an sich für unrein, worin anders könnten sie die Ursache dieser Unreinheit gefunden haben, als in dem von Epiphanius Angegebenen? Auch nach den pseudoclementinischen Homilien ist der widernatürliche Fleischgenuß dämonischen Ursprungs, und durch jene Giganten eingeführt worden, die nach ihrer Bastardnatur kein Gefallen hatten an der reinen Nahrung und nur nach Blut lüstern waren (Hom. 8, 15.). Daher ist der Fleischgenuß so verunreinigend, als das dämonische Heidenthum mit seinen Opfern und Opfermahlzeiten, durch deren Theilnahme der Mensch ein ὁμοδίαιτος der Dämonen wird. An die Stelle des verworfenen Fleischgenusses konnte bei den Ebioniten nur der Genuß von Vegetabilien (λάχανα) treten. Es fehlt auch hierüber nicht an einigen Zeugnissen. In den Homilien sagt der Apostel Petrus in der Beschreibung seiner Lebensweise, die er dem Clemens gibt (12, 6.): ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις. Durfte der Apostel Petrus, der höhern Heiligkeit wegen, selbst λάχανα nur selten genießen, so eigneten sie sich um so mehr für den gemeinen Judenchristen zum gewöhnlichen Genuß. Nach einigen Stellen der Kirchenlehrer ** lebten

* Haer. 30, 15.: Καὶ κρεῶν, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης Ἐβίων καὶ Ἐβιωνῖται παντελῶς ἀπέχονται, διὰ τὸ ἐκ συνυσίας καὶ μίξεως σώματα εἶναι αὐτά.

** Clemens von Alex. Paedag. 2, 1.: Ματθαῖος, ὁ Ἀπόστολος, σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων, ἄνευ κρεῶν, ἐλάμβανε. Augustin Adv. Faustum Lib. 22, 3.: Jacobus, frater Domini, seminibus et oleribus usus est, non carne nec vino. Auch die Schilderung, welche Hegesippus bei Euſ. K. G. 2, 23. von diesem Jakobus gibt, hat ganz das Gepräge ebionitischer Denk- und Lebensweise, und es wird namentlich von ihm gesagt: οἶνον καὶ σίκερα ὐκ ἔπιεν, ὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε.

auch Matthäus, der Apostel, und Jakobus, der Bruder des Herrn, nur von Vegetabilien. Nicht ohne Grund wird gerade diesen beiden diese Lebensweise zugeschrieben. Beide repräsentirten vorzugsweise den Character der ältesten judenchristlichen Gemeinde, in welcher man sich das streng ebionitische Element, allen historischen Nachrichten und Combinationen zufolge, weit überwiegender denken muß, als man gewöhnlich annimmt. Ueber die Enthaltung vom Wein wird nichts ausdrücklich bemerkt, daß aber, wie überhaupt beides gewöhnlich verbunden war, die strengern Ebioniten auch Wein zu trinken für unerlaubt gehalten haben, ist mit Recht daraus zu schließen, daß sie nach Epiphanius (a. a. O. 16.) ihre Mysterien, die Eucharistie, jährlich mit ungesäuertem Brod und bloßem Wasser begiengen, und dieselbe Sitte müssen auch die römischen Ebioniten der Homilien gehabt haben, da Petrus die auf die Taufe folgende Eucharistie nur mit Brod und Salz feiert (Hom. 14, 1.). Daß die römischen Judenchristen, an welche der Apostel schreibt, auch gewisse Tage in religiöser Hinsicht besonders auszeichneten, sehen wir aus 14, 16. Man kann nur an die Bedeutung denken, welche die Sabbathe und Neumonde und andere Tage dieser Art bei den Juden hatten. Von den Ebioniten wird aber ausdrücklich auch dieß bemerkt, daß sie neben dem Beschneidungsritus die Sabbathsfeier als das heiligste Gebot der jüdischen Religion betrachtet haben *. Es ist daher nichts wahrscheinlicher, als daß der Apostel die bei den judenchristlichen Gemeinden so lange fortdauernde Sitte vor Augen hatte, den Sabbath und das Passah nach jüdischer Weise zu feiern.

Bei der Ermahnung, die der Apostel K. 13, 1. f. über den Gehorsam gegen die Obrigkeit gibt, erinnern die Interpreten, um die Eindringlichkeit und Ausführlichkeit, womit derselbe eingeschärft und zur Pflicht gemacht wird, zu erklären, theils an die Stellung der Christen gegen die Staatsgewalt, welche von Anfang an mißtrauisch gegen die neue Religionsgesellschaft, und von ihren unmittelbarsten Feinden, den Juden und Priestern, unaufhörlich aufgereizt (Apg. 17, 7. 19, 26.), jede Gesetzwidrigkeit ihrer Mitglieder zum Vorwand unterdrückender Maßregeln genommen haben würde, theils an die sehr begreiflichen Befürchtungen schädlicher Einflüsse gewisser Vorurtheile und Irrthümer der Neubekehrten. Der gewöhnliche Jude habe nur die jüdische Theokratie für eine legitime Herrschaft gehalten (5. Mos. 17, 15.), die

* Epiph. Haer. 30, 2. 16. 17.

Heidenreiche dagegen unter dem Einflusse des Teufels gestiftet und regiert (Luc. 4, 6. Apoc. 11. Eph. 6, 12. Joh. 12, 31.), er habe nur aus Zwang gehorcht, und namentlich die Entrichtung der Steuern für einen Raub am Tempel zu Jerusalem gehalten (Matth. 22, 17.). Diese fanatischen Ideen, denen die Messiashoffnung und die Unterdrückungen der Behörden größere Stärke gaben, haben das Volk in den Heidenländern insbesondere zu Widersetzlichkeiten und Empörungen geneigt gemacht, wovon erst kürzlich die Hauptstadt ein Beispiel gesehen habe (Ap.G. 18, 2. u. Suet. vita Claud. 25.). Alles dieß wird zwar nicht ohne Grund bemerkt, aber doch ohne festern historischen Halt hingestellt. Es kann nur zur Bestätigung der bisher durchgeführten Ansicht dienen, daß wir durch sie sowohl für die Veranlassung des Apostels zu einer solchen Ermahnung, als auch für die Tendenz derselben einen bestimmtern Gesichtspunkt gewinnen. Das Hauptmoment der Ermahnung, die der Apostel gibt, liegt in dem Satze, daß alle Obrigkeit, die regierende Staatsgewalt überhaupt, von Gott ist. Diese so allgemein ausgesprochene Behauptung scheint eine ebenso allgemeine Antithese vorauszusetzen, die entgegengesetzte Ansicht, daß die obrigkeitliche Gewalt, nicht blos in bestimmten einzelnen Fällen, sondern schlechthin und allgemein nicht von Gott, ungöttlichen Ursprungs sey. Diese Ansicht hatten die Ebioniten wirklich, indem sie nach ihrer dualistischen Weltansicht die ganze gegenwärtige Welt mit allen ihren irdischen Gewalten, im Gegensatz zur künftigen, als das Reich des Teufels betrachteten *. Zwar dürfen wir, wie es überhaupt unrichtig

* *Δύο τινάς συνιςῶσιν*, sagt Epiphanius Haer. 30, 16., *ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν Χριςὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριςὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιςεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος, κατὰ αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.* Ganz übereinstimmend sagt der Verfasser der clementinischen Homilien 15, 7.: „Der Prophet der Wahrheit lehrte, daß der Allschöpfer, Gott, zwei Wesen, einem guten und einem bösen, zwei Reiche zutheilte. Dem bösen gab er die Herrschaft der gegenwärtigen Welt mit dem Gesetze, daß es die Unrechtthuenden bestrafen dürfe, dem guten die künftige ewige Welt. Jeden Menschen aber läßt Gott mit seinem Willen wählen, was er will, entweder das gegenwärtige Böse, oder das zukünftige Gute. Diejenigen, welche sich die gegenwärtige Welt wählen, dürfen reich werden, sich wohl seyn lassen, und was sie können, genießen, denn an dem Guten der künftigen Welt haben sie keinen Theil. Die aber, die sich für die zukünftige Welt entschieden haben, dürfen in der gegenwärtigen, einem fremden Herrscher gehörenden

wäre, diejenige Form des Ebionitismus, die sich uns in der Beschreibung des Epiphanius und in den pseudoclementinischen Homilien darstellt, für die einzige und von Anfang an allgemein unter den Ebioniten herrschende zu halten, da das Schroffe und Einseitige dem Ebionitismus auch erst in seiner spätern, im Gegensatz zur katholischen Kirche abgeschlossenen, Form angehören konnte, auch bei dem vorliegenden Punkt die Vergleichung der spätern Ebioniten mit den römischen Judenchristen nicht zu weit ausdehnen. Aber nur um so weniger läßt sich, wenn wir die Einschränkung nicht übersehen, die hier der Natur der Sache nach zu machen ist, verkennen, welche Uebereinstimmung und Verwandtschaft die Weltansicht der römischen Judenchristen mit der ebionitischen hat. Sie sahen in der sie umgebenden Welt, je näher sie dem Sitz und Mittelpunkt der die Welt beherrschenden Macht waren, nur ein feindliches, Gott widerstrebendes Princip, und unterwarfen sich daher der herrschenden Staatsgewalt nicht mit dem Gedanken, daß auch in einer, ihrer äußern Erscheinung nach höchst ungöttlichen Herrschaft etwas an sich Gutes und Göttliches, eine von Gott gesetzte Ordnung anzuerkennen sey, sondern mit innerem Widerwillen und Widerstreben, wie in einem steten, nur durch die Furcht vor der äußern Gewalt zurückgehaltenen Kampf gegen eine ihnen entgegenstehende feindliche Macht des Bösen. Daher die Ermahnung des Apostels, daß es eine sittliche Nothwendigkeit sey, sich der Obrigkeit zu unterwerfen, nicht blos aus Furcht vor der ihr gegebenen Strafgewalt, sofern der Widerstand gegen sie eine factische Unmöglichkeit sey, sondern mit der innern Ueberzeugung von dem ihr an sich zukommenden Recht (*ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, ὀ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν* V. 5.), daß die Ursache der Furcht nicht in der Obrigkeit an sich, wie wenn sie ihrem Princip nach eine böse feindliche Macht wäre, sondern nur in dem sittlichen Verhalten des handelnden Subjects zu suchen sey (*οἱ γὰρ ἄρχοντες ὀκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν· θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει.* V. 3., vgl. V. 4.), daß man also überhaupt die Obrig-

Welt nichts als das Ihrige betrachten, außer Wasser und Brod (nach 12, 6. auch noch Oliven und Kohl, λαχάνα), und auch diesen Lebensunterhalt müssen sie sich mit Schweiß erwerben, weil keiner sich selbst das Leben nehmen darf. — Die Kinder der künftigen Welt sind daher in der jetzigen in dem ihnen verbotenen Reiche eines dem ihrigen feindlichen Königs" (15, 6.).

keit nicht als etwas an sich Böses, Verwerfliches, Verabscheuungswürdiges, als eine dem Guten schlechthin feindliche diabolische Macht anzusehen habe (ὀ γάρ ἐςιν ἐξȣσία, εἰ μὴ ἀπὸ Θεȣ̃ — Θεȣ̃ γάρ διάκονός ἐςι, σοὶ εἰς ἀγαθὸν V. 1. 4.). Nur wenn wir in der vom Apostel bestrittenen Ansicht einen so schroffen Gegensatz voraussetzen dürfen, die Antithese, das die Welt beherrschende und in der bestehenden bürgerlichen Obrigkeit seine Macht ausübende Princip sey nicht sowohl göttlich, als vielmehr rein weltlich oder teufelisch, läßt sich vollkommen begreifen, warum der Apostel mit Uebergehung aller andern Fragen, auf welche er, wie man glaubt, bei der Erörterung des Verhältnisses der Unterthanen zur Obrigkeit hier noch hätte Rücksicht nehmen sollen, sich auf den Einen allgemeinen, in seiner Allgemeinheit unbestreitbaren Hauptsatz beschränkt: ὀ — ἐςιν ἐξȣσία εἰ μὴ ἀπὸ Θεȣ̃. Schon diese negative Form des Hauptsatzes weist darauf hin, wie er, als die Antithese, die Behauptung vor sich hat: die Obrigkeit ist nicht göttlichen, sondern ungöttlichen Ursprungs. Kann diese Behauptung, wenn man nicht auf einen absoluten Dualismus kommen will, in keinem Fall wahr seyn, woher anders kann also die Obrigkeit seyn, εἰ μὴ ἀπὸ Θεȣ̃? So geht der negative Satz, welcher den Gegnern zunächst entgegengestellt werden mußte: die Obrigkeit ist nicht vom Teufel, unmittelbar in den affirmativen über: sie ist von Gott. Nur in diesem Zusammenhang läßt sich die strenge absolute Allgemeinheit begreifen, in welcher der Apostel in jeder factisch bestehenden Obrigkeit, also selbst in einem auf dem Throne sitzenden Nero, eine göttliche Ordnung anerkannt wissen will; diese Behauptung ist demnach ebenso wahr, als die Wahrheit, die sie zu ihrer Voraussetzung hat, über jeden Zweifel erhaben ist, daß die die sichtbare Welt regierende Macht kein böses ungöttliches Princip seyn kann. Auch nach den Ebioniten sollte zwar der Teufel mit der Herrschaft über den Aeon nur ἐκ προσταγῆς τȣ̃ παντοκράτορος beauftragt seyn *, aber es blieb doch auch so, in dieser dem Teufel gegebenen unmittelbaren Herrschaft, dem Dualismus ein zu großes Uebergewicht eingeräumt, und wie leicht konnte gerade die den Dualismus dem Monotheismus unterordnende Hauptidee, in dem Bewußtseyn des gemeinen Christen wenigstens, zu sehr in den Hintergrund zurücktreten? Ebenso wenig kann man gegen die Zusammenstellung der im Römerbrief bestrittenen juden-

* Vgl. die oben aus Epiphanius angeführte Stelle.

christlichen Weltansicht mit der ebionitischen einwenden, daß ja der Verfasser der Clementinen selbst aus seiner dualistischen Weltansicht eine neue Empfehlung des christlichen Gebotes, Unrecht lieber zu leiden, als zu thun, ableite, sofern die, welche sich die künftige Welt erwählt haben, in der gegenwärtigen Welt, in welcher sie mit den Bösen zusammen sind, doch vieles genießen dürfen, Leben und Licht, Brod und Wasser, und anderes, was ihnen eigentlich nicht gehört, während die Kinder der gegenwärtigen Welt keinen Theil an der künftigen haben, so daß die Unrecht Leidenden eigentlich die Unrecht Thuenden, und die Unrecht Thuenden eigentlich die Unrecht Leidenden sind (Hom. 15, 8.). Wie hätte sich also der Apostel, wenn die Ebioniten so dachten, sich veranlaßt sehen können, in seinem Briefe vor dem ἀντιτάττεσθαι τῇ ἐξουσίᾳ zu warnen? Eine solche Consequenz dürfen wir aber doch wohl nicht als die im Leben herrschende Ansicht voraussetzen, und eine solche Einschärfung und Motivirung des Gebots, Unrecht lieber zu leiden, als zu thun, wie wir sie in diesen Homilien finden, kann ja auch die Vermuthung sehr nahe legen, sie finde sich deswegen hier, weil sie der Verfasser bei dem unter den Ebioniten herrschenden Geist eben so wenig für überflüssig halten konnte, als der Apostel die im Römerbrief gegebene Ermahnung. Es ist nichts natürlicher, als daß ein so tief begründeter, principmäßiger Oppositionsgeist immer wieder in thatsächliche Reactionen auszubrechen drohte. So spricht demnach hier alles dafür, eine dem spätern Ebionitismus in ihrer Wurzel ganz nahe verwandte dualistische Weltansicht auch schon bei den römischen Judenchristen vorauszusetzen, was um so weniger befremden kann, da dieser auf das bürgerliche Leben sich beziehende Dualismus in einem sehr natürlichen Zusammenhang mit jener Ansicht steht, die im Leben der Natur ein unreines, dämonisches, Widerwillen und Abscheu erregendes Princip erkennt (man vgl. 14, 14. 20.).

Allein, wendet man nun ein, wenn der Apostel solche Gegner vor Augen gehabt hätte, so müßte ja seine Polemik eine ganz andere gewesen seyn. Man müßte ja annehmen, sagt Neander (a. a. O. S. 394. f.), daß diese Leute so weit gegangen wären, das Fleischessen für etwas schlechthin Sündhaftes zu erklären, was sie nur im Zusammenhang einer gewissen dualistischen Theosophie hätten thun können. Eine solche Ansicht würde aber Paulus nicht mit solcher Toleranz behandelt haben. Es lasse sich gewiß nicht denken, daß Paulus Leute

von dieser Art nur als Schwache sollte behandelt, so viele Schonung ihnen bewiesen, auf die Bestreitung der diesem Standpunkte zum Grunde liegenden Denkweise sich nicht weiter eingelassen haben. Wenn wir auch nicht annehmen, daß ein mit Bewußtseyn ausgesprochener Dualismus, den er hätte bekämpfen müssen, derselben zu Grunde lag, so konnte er doch auf jeden Fall gegen einen ascetischen Hochmuth dieser Art, welcher mit dem Wesen seiner Lehre von der Rechtfertigung, wie mit dem Wesen der christlichen Demuth in so schroffem Widerspruch stund, so schonend und mild nicht verfahren. Diese Bemerkungen werden noch verstärkt, wenn diese Richtung auch mit einer, die weltliche Obrigkeit auf ein böses Princip zurückführenden, dualistischen Weltansicht verbunden gewesen seyn soll. Demungeachtet kann ich dieser ganzen Einwendung kein großes Gewicht beilegen. Es ist an sich schon eine mißliche Sache, bestimmen zu wollen, wie der Apostel unter gewissen Voraussetzungen gegen seine Gegner habe argumentiren müssen. Ist nur einmal die Voraussetzung durch historische Gründe hinlänglich gerechtfertigt, daß die Leser seiner Briefe bestimmte Ansichten und Grundsätze gehabt haben, so müssen wir auch voraus überzeugt seyn, daß seine Polemik dasjenige enthält, was unter den gegebenen Verhältnissen das Zweckmäßigste war. Denn wer kann von den wenigen sichern Data aus, die wir in einem solchen Falle gewöhnlich vor uns haben, in diese Verhältnisse so klar hineinsehen, und die verschiedenen Rücksichten, die dabei zu nehmen waren, so sicher gegen einander abwägen, daß wir jedesmal mit Bestimmtheit sagen können, so und nicht anders mußte der Apostel sich aussprechen. Die Hauptsache ist nur, daß das, was der Apostel wirklich gesagt hat, zu der Voraussetzung paßt, und ein wesentliches Moment der Sache, um welche es sich handelt, hervorhebt. Wie sehr ist nun aber dieß bei der vorliegenden Frage der Fall! Wie bestimmt sind die Gegensätze, die der Apostel den beschränkten Vorstellungen und verkehrten Grundsätzen seiner Leser entgegenstellt, wie treffend ist das dem christlichen Bewußtseyn zunächst sich darstellende practische Moment der Sache hervorgehoben! Sagt man aber, der Apostel hätte, wenn er solche Gegner vor sich hatte, das eigentliche Princip ihrer dualistischen Weltansicht schärfer in's Auge fassen sollen, so verlangt man nicht nur, worauf der Apostel sonst nirgends in seinem Briefe ausgeht, ein Eingehen in speculative Ideen, die außerhalb der unmittelbaren Sphäre des christlichen Glaubens liegen, sondern

setzt auch voraus, daß bei den römischen Judenchristen die theoretische Seite ihrer dualistischen Weltansicht bestimmt und characteristisch hervorgetreten sey. Allein sie stellt sich, wie sich mit gutem Grunde annehmen läßt, wenn ihr auch vielleicht schon damals eine gewisse speculative Weltanschauung noch unentwickelt und noch nicht zum Begriff erhoben, zu Grunde lag, zunächst nur nach ihrer practischen Seite dar, in ihrer Beziehung auf gewisse Lebensverhältnisse. Von dieser Seite faßt sie daher auch der Apostel auf, und indem er nun zwar dem Irrthum die Wahrheit in bestimmten Sätzen gegenüberstellt, zugleich aber vorzüglich darauf bedacht ist, die practisch nachtheiligen Folgen abzuschneiden, die eine solche Ansicht leicht haben konnte, möchte schwer zu sagen seyn, was von ihm noch weiter hätte geschehen sollen. Auch hat ja Neander selbst früher (1. A. S. 350.) richtig bemerkt: „Etwas ganz anderes war es, wo nicht eine neu entstandene *ἐθελοθρησκεία* sich in das christliche Leben einmischte, sondern die von einem Grundelement, welches der Apostel als ein göttliches anerkannte, ausgegangene, durch die ganze frühere Erziehung und Bildung tief gewurzelte Denkweise nach und nach in den Geist des Evangeliums herübergeleitet werden mußte.“ Warum soll dieß nicht auch auf den vorliegenden Fall seine Anwendung finden, und wer sieht nicht, mit wie vielen theils biblischen, theils wenigstens unter den Juden längst verbreiteten Vorstellungen diese dualistische Weltansicht (so weit sie eine dualistische genannt werden kann) zusammenhängt? Die ascetischen Grundsätze der Ebioniten gehen auf den Essäismus, die alttestamentliche Vorstellung von einer reinen und unreinen Schöpfung, und die bekannte jüdische Ansicht von der dem Heidenthum, besonders in seinem Opfercultus und dem damit verbundenen Fleischgenuß, anhängenden Unreinheit zurück, die den Ursprung und das Wesen des bürgerlichen Regiments betreffenden Vorstellungen aber fanden ihren sehr natürlichen Halt in dem neutestamentlichen Gegensatz eines doppelten Reichs und einer doppelten Welt, in der Seligpreisung der *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, denen die *βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν* gehört, der Idee des *ἄρχων* und der *ἄρχοντες τȣ͂ κόσμȣ* oder *τȣ͂ αἰῶνος* u. s. w. Ueberhaupt macht man sich eine falsche Vorstellung von dem ältesten christlichen Judaismus, wenn man das ebionitische Element in demselben nicht höher anschlägt, als gewöhnlich geschieht, und sich durch das entschieden Häretische, das die Kirchenlehrer in der spätern Gestaltung des Ebionitismus finden,

abhalten läßt, den Ebionitismus in eine nähere Beziehung zum Judenchristenthum zu setzen. Nur dasjenige könnte noch für die von Neander vertheidigte Ansicht zu sprechen scheinen, was der Apostel 14, 15. f. zur Warnung vor dem Aergerniß sagt, das so leicht durch das Essen und Trinken gegeben werde. *Εἰ δὲ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς — μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ — καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον, μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ.* V. 15. 20. 21. Lautet dieß nicht ganz so, wie der Apostel sonst vor der Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten warnt *? Sollte man also nicht, wenn unserer Voraussetzung zufolge der Apostel nicht durch die Heidenchristen, sondern die Judenchristen zu dieser ganzen Reihe von Ermahnungen veranlaßt wurde, erwarten, er werde hier vielmehr die Judenchristen zu freisinnigern Grundsätzen in Ansehung des Essens und Trinkens ermahnen? Wer die Art und Weise des Apostels kennt, wird auch hierin nichts Befremdendes sehen können. Der Apostel wußte zu gut, wie vergeblich es sey, die Schwachen und Beschränkten zu ermahnen, daß sie sich von

* Auf die Enthaltung vom Genusse des Opferfleisches will Neander (a. a. O. S. 398.) alles bezogen wissen. „Darauf allein paßt Alles in diesem Abschnitt. Nun erhält es auch einen auf die Verhältnisse der Zeit wirklich anwendbaren Sinn, wenn von Solchen die Rede ist, welche in gewissen Fällen sich lieber des Fleisches ganz enthielten, blos Gemüse aßen, um nur nicht, ohne es zu wissen, in die Gefahr zu kommen, etwas Unreines oder Verunreinigendes, von Opferthieren genommenes Fleisch zu genießen. Paulus stellt nun V. 2. den Gegensatz auf die äußerste Spitze, wie von der einen Seite eine Glaubensstärke, welche so weit gediehen, daß alle Bedenken über den Genuß der Speisen wegfallen, so von der andern Seite den Gipfelpunkt der aus der Glaubensschwäche herrührenden Aengstlichkeit, lieber gar kein Fleisch zu essen, um vor der Gefahr, Opferfleisch zu genießen, bewahrt zu werden. Dieselben Bedenken haben, wie in Beziehung auf das zu den Opfern bestimmte Fleisch, so auch in Beziehung auf den zu den Libationen bestimmten Wein stattfinden müssen. Daß Paulus aber nicht ausdrücklich von Opfern rede, könne in dieser Ansicht von der Sache nicht irre machen. Er habe eben nur an solche Leser gedacht, welche aus seinen Worten gleich verstehen konnten, was er im Sinne hatte, wie man ja leicht in Briefen Manches nicht genauer bestimme. Dagegen ist zu bemerken, daß der Apostel nicht nur von Opfern nichts sagt, sondern auch das Motiv der Enthaltung von Fleischgenuß so bezeichnet, daß an Opfer gar nicht gedacht werden kann. Ist nur das Opferfleisch unrein, so ist nicht das Fleisch an sich unrein. Der Apostel spricht aber von Solchen, für welche es denen gegenüber, die den Grundsatz hatten, *φαγεῖν πάντα* 14, 2. ein *κοινὸν δι' αὐτοῦ* V. 14. ein an sich Unreines gab.

dem niedrigen Standpunkt, auf welchem sie stunden, zu einem höhern erheben sollen. Deßwegen wandte sich seine Lehrweisheit in allen Fällen dieser Art an die höher Stehenden und Freisinnigern, um, was von jenen nicht verlangt werden konnte, von diesen zu verlangen. Waren die Schwachen der Natur der Sache nach nicht im Stande, sich zu den Starken zu erheben, so konnte dagegen diesen um so mehr zur Pflicht gemacht werden, sich zu den Schwachen herabzulassen, und durch das Motiv der Liebe bewogen, die schonende Rücksicht auf sie zu nehmen, die das allgemeine Beste erforderte. Ein solcher Fall ist nun auch hier. Der Apostel hatte nicht verschwiegen, daß er die Ansicht der Judenchristen, welche sich des Fleischgenusses und Weintrinkens enthielten, und nur Vegetabilien als die reine und erlaubte Kost betrachteten, nicht für die objectiv richtige halte, er hatte diese Christen ausdrücklich Schwache genannt, und es ihnen streng verwiesen, über solche, die nicht dergleichen Grundsätze in Ansehung des Essens und Trinkens mit ihnen theilen, ein absprechendes Urtheil zu fällen (14, 1. f.). Auch die Stärkeren hatte er ermahnt, die schwächern Brüder wegen ihrer beschränkten Denkweise nicht geringschätzend zu beurtheilen und zu behandeln. Nachdem aber diese gegen beide Theile gerichteten Ermahnungen hauptsächlich den Zweck gehabt hatten, die Sache, objectiv betrachtet, als eine für den christlichen Glauben selbst indifferente darzustellen, sofern keiner das Recht habe, sich zum Herrn und Richter über Andere aufzuwerfen und in ein fremdes Gebiet einzugreifen, indem ja der Mensch überhaupt nicht sein eigener Herr sey, sondern Christo angehöre, und alle Dinge dieser Art ihren Werth nur in der absoluten Beziehung haben, die ihnen jeder nach seiner Ueberzeugung auf Christus zu geben wisse, nachdem also der Apostel bisher die Sache als eine objectiv indifferente dargestellt hatte, kommt er nun V. 13. f. auf die subjective Seite derselben, indem er zeigt, wie wichtig dabei die Rücksicht seyn müsse, daß man dem Bruder kein Aergerniß gebe. Sehr deutlich bezeichnet diesen von den Interpreten nicht genug beachteten Uebergang von der objectiven Seite der Sache zur subjectiven V. 13.: *μηκέτι ὖν ἀλλήλȣς κρίνωμεν* (sofern darin, daß *ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτȣ̃ λόγον δώσει τῷ θεῷ* V. 12. jedes objective Urtheil sich aufhebt, die beiden einander gegenüberstehenden Ansichten sich objectiv ausgleichen), *ἀλλὰ τȣ̃το κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόςκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον.* Ein solches Aergerniß konnte

nur von den freier Denkenden gegeben werden, wenn sie durch die Art und Weise, wie sie sich über die Gebundenheit und Aengstlichkeit der Schwächern hinwegsetzten, ihnen Anstoß gaben, und sie dadurch entweder zu verdammenden Urtheilen verleiteten, oder in ihrem Gewissen irre machten. Deßwegen ermahnt der Apostel die freier gesinnten Heidenchristen: *εἰ δὲ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σϐ λυπεῖται — μὴ τῷ βρώματί σϐ ἐκεῖνον ἀπόλλυε — μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τϐ̃ Θεϐ̃ — καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον* u. s. w., er ermahnt sie also, gleichfalls kein Fleisch zu essen, und keinen Wein zu trinken, und sich hierin nach den Grundsätzen der Judenchristen zu bequemen. Aber gleichwohl würde diese Ermahnung des Apostels (die natürlich nach der Ansicht derer, die sie nur auf die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten beziehen wollen, einen andern Sinn hat) sehr unrichtig verstanden, wenn man glauben wollte, der Apostel wolle hiemit den Heidenchristen die Verpflichtung auflegen, sich in Ansehung des Essens und Trinkens ganz nach den Judenchristen zu richten; was er nach dem ganzen Zweck und Zusammenhang seiner Ermahnung allein sagen kann, ist nur dieß: es solle jedes zum Anstoß und Aergerniß dienende Essen und Trinken vermieden werden, worin aber keineswegs lag, daß nicht die Heidenchristen, soweit sie mit den Judenchristen in keine zu solchen Besorgnissen Anlaß gebende Berührung kamen, sich auch ferner ihrer Freiheit erfreuen durften. Es ist dieß die gewöhnliche Weise, wie der Apostel solche Verhältnisse beurtheilt, in seinem Schreiben an die römische Gemeinde mußte er um so mehr darauf bedacht seyn, alles abzuschneiden, wodurch das für die Einheit der Gemeinde nothwendige friedliche Verhältniß der Judenchristen und Heidenchristen beeinträchtigt werden konnte. Je ernster die Wahrheiten waren, die er den Judenchristen darzulegen hatte, und je mehr er durch die Bestreitung der Ansprüche und Vorurtheile der Judenchristen den Heidenchristen einen Vorzug zu geben schien, desto mehr mußte er auch wieder der Selbstüberschätzung der Heidenchristen begegnen, und sie an die Pflichten erinnern, die sie in ihrem Verhältniß zu den Judenchristen zu beobachten haben. Wie nachdrücklich trat er schon 11, 18. f. (*μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων* u. s. w.) dem Uebermuth entgegen, welcher bei den Heidenchristen so leicht aus dem Vorzug entstehen konnte, welchen ihnen ihre Berufung zum Reich Gottes zu ge-

ben schien! Aus dem gleichen Gesichtspunkt ist auch der Abschnitt 14, 13—23. zu beurtheilen.

Die in der vorliegenden Untersuchung ausgeführte und theils durch den Römerbrief selbst, theils durch die sich darbietenden historischen Data begründete Ansicht von den Verhältnissen der ältesten römischen Gemeinde erhält eine bemerkenswerthe Bestätigung durch eine in einem alten Commentar über den Römerbrief enthaltene historische Nachricht, welche die neuern Interpreten des Römerbriefs gleichfalls ganz übersehen und unbenützt gelassen haben. Ich habe schon früher auf sie aufmerksam gemacht *, und gebe ihr nun auch hier die ihr im Zusammenhang dieser Untersuchung gebührende Stelle. Den Werken des Ambrosius (in der Benedikt. Ausg. T. IV. Appendix S. 33. f.) sind Commentaria in XIII epistolas Paulinas angehängt. Augustin, welcher eine Stelle aus diesem Commentar anführt (Contra duas epist. Pelag. IV, 7.), nennt den Verfasser desselben Hilarius. Man hält ihn für denselben Hilarius, welcher zur Zeit des römischen Bischofs Damasus, um die Mitte des vierten Jahrhunderts, Diakonus der römischen Kirche gewesen seyn soll. In jedem Fall scheint der Commentar aus sehr früher Zeit und von einem mit den Verhältnissen der römischen Kirche bekannten Verfasser herzurühren **. Zur Einleitung in den Römerbrief bemerkt der Verfasser in der Absicht, ut rerum notitia habeatur plenior, principia earum requirere, um die Verhältnisse der römischen Gemeinde aus ihrem Ursprung aufzuklären: Constat temporibus Apostolorum Judaeos propterea, quod sub regno Romano agerent, Romae habitasse, ex quibus hi, qui crediderant, tradiderunt Romanis, ut Christum profitentes legem servarent. Romani autem, audita fama virtutum Christi, faciles ad credendum fuerunt, utpote prudentes, nec immerito prudentes, qui male inducti (sofern sie durch Judenchristen bekehrt waren) statim correcti sunt (durch das Schreiben des Apostels), et permanserunt in eo. Igitur ex Judaeis credentes et

* Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831. H. 4. S. 166.

** Was Neander a. a. O. S. 389. bemerkt, man dürfe die Angabe des Hilarius nicht sehr hoch anschlagen, er habe schwerlich geschichtliche Quellen über die Beschaffenheit der römischen Gemeinde benützen können, ist nur die Beseitigung eines unbequemen Zeugnisses. Selbst wenn er seine Aussage nur aus dem Römerbrief ableitete, ist es doch wichtig, daß schon ein so alter Schriftsteller den Brief so auffaßte. Diese Ansicht kann ihm daher nicht so fern liegen, als die neuern Erklärer meinen.

improbe sentientes de Christo legem servandam dicebant, quasi non esset in Christo salus plena. Ideo negat illos spiritualem gratiam consecutos. Hi ergo ex Judaeis, ut datur intelligi, credentes Christo, non accipiebant, Deum esse de Deo, putantes uni Deo adversum *, quamobrem negat illos spiritualem Dei gratiam consecutos, ac per hoc confirmationem eis deesse. (Mit Recht sieht der Verfasser in den Worten 1, 10.: *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν, εἰς τὸ στηριχθῆναι ἡμᾶς*, eine Andeutung über den Zweck des Briefs, über seine dem Judaismus der römischen Gemeinde entgegenwirkende Tendenz. Es ist die Stelle Gal. 3, 2. zu vergleichen: *τῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν· ἐξ ἔργων νόμυ τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίσεως; ὕτως ἀνόητοί ἐστε; ἐναρξάμενοι πνεύματι, νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε*; die galatischen Christen hatten als paulinische Heidenchristen mit dem *πνεῦμα* angefangen, und fielen durch den Judaismus, welchen sie sich aufdringen ließen, in die *σάρξ* zurück, die römischen Judenchristen aber sollten nun erst von dem Judaismus, welchem sie von Anfang an anhiengen, durch den Apostel zum *πνεῦμα* erhoben werden, von den *ἔργα νόμυ*, als der *σάρξ*, zur *πίσις*). Hi (Judenchristen derselben Art) sunt, qui et Galatas subverterant, ut a traditione Apostolorum recederent, quibus ideo irascitur Apostolus, quia, docti bene, transducti fuerant, Romanis autem irasci non debuit, sed et laudare fidem illorum, quia nulla insignia virtutum videntes, nec aliquem Apostolorum, susceperant fidem Christi, ritu licet Judaico, in verbis potius quam in sensu, non enim expositum illis fuerat mysterium crucis Christi (auch hier zeigt der Verfasser, wie sehr er den Unterschied des paulinischen und judaisirenden Christenthums in seinem wahren Moment aufzufassen wußte. Der Tod Christi hatte für alle Judenchristen keine wesentliche Bedeutung, wie er denn auch in den pseudoclementinischen Homilien nur ein einzigesmal nebenher erwähnt wird Hom. 3, 19.). Propterea quibusdam advenientibus, qui recte crediderant, de edenda carne et non edenda (auch der

* Diese judaisirende Vorstellung von der Person Christi war in der römischen Gemeinde auch nachher noch lange die herrschende. Die Unitarier, an deren Spitze Artemon stund, beriefen sich für ihre Lehre auf die althergebrachte Lehrweise der römischen Kirche, und in den pseudoclementinischen Homilien wird die Lehre, daß Christus Gott aus Gott sey, als dem jüdischen Monotheismus widerstreitend betrachtet. Vgl. die Lehre von der Dreieinigkeit Th. 1. S. 155. 279.

Verfasser dieses Commentars scheint diesen Streit nicht blos auf die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten bezogen zu haben). quaestiones fiebant, et utrumnam spes, quae in Christo est, sufficeret, aut et lex servanda esset. In derselben Beziehung bemerkt der Verfasser des Commentars (S. 38. 39.) zu Röm. 1, 10 u. 13.: Carnalem illos sensum assecutos significat, quia sub nomine Christi non illa, quae Christus docuerat, fuerant assecuti, sed ea, quae fuerant a Judaeis tradita *. Se autem cupere citius venire, ut ab hac illos traditione abstraheret, et spirituale illis traderet donum. — Hinc datur intelligi, superius non fidem illorum laudasse, sed facilitatem et votum circa Christum; Christianos enim se profitentes, sub lege agebant simpliciter, sicut illis fuerat traditum. — Propositum et votum suum ostendit, quod quidem scire illos non ambigit per eos fratres, qui ab Hierusalem vel confinibus civitatibus causa suae religionis ad Urbem (diese ächt römische Bezeichnung der Stadt Rom weist nicht undeutlich auf einen römischen Verfasser dieses Commentars hin) veniebant, sicut Aquila et Priscilla, votum ejus insinuantes Romanis. Cum enim saepe vellet venire et prohiberetur, sic factum est, ut scriberet epistolam, ne diu in mala exercitatione detenti, non facile corrigerentur. Et fratres eos vocat, non solum, quia renati erant, sed et quia inter eos, licet pauci, qui recte sentirent. Der Verfasser hat also, wie besonders noch aus diesen letzteren Bemerkungen erhellt, keineswegs die Ansicht, die die neuern Commentatoren als eine längst so ausgemachte Sache voraussetzen, daß davon nicht mehr die Rede seyn zu dürfen scheint, der Apostel habe an die Römer als eine ihm befreundete Gemeinde geschrieben, sondern er läßt ihn vielmehr an sie als seine Gegner schreiben, oder als solche, die erst zum wahrhaft evangelischen Glauben gebracht werden müssen, wie nach dem Inhalt des Briefs selbst und nach dem ganzen Stand der Verhältnisse der römischen Gemeinde unstreitig angenommen werden muß.

Auf Kap. 15. ist bisher absichtlich keine Rücksicht genommen worden, da ich den Anstoß, welchen schon viele Kritiker an der Aechtheit auch dieses Kapitels genommen haben, nicht ungegründet finden kann, so wenig mich auch die von ihnen vorgebrachten Gründe in ihrer bis-

* Auf eine solche Richtung der römischen Christen, auf ängstliche Befangenheit in äußeren materiellen Formen weist auch die Ermahnung zur λογικὴ λατρεία hin Röm. 12. 1.

herigen Ausführung befriedigen, um von den willkürlichen Hypothesen, die damit verbunden worden sind, ohnedieß nichts zu sagen. Hat man noch besondere Gründe, die Aechtheit des letzten Kapitels zu bezweifeln, so ist es um so natürlicher, diese Zweifel auch auf Kap. 15. auszudehnen, da schon die verschiedene Stellung, die die Doxologie in den Handschriften hat, theils am Schlusse von Kap. 16., theils am Schlusse von Kap. 14. darauf hinzuweisen scheint, daß die beiden letzten Kapitel derselben kritischen Frage unterliegen. Daß Marcion, wie Origenes angibt *, die beiden letzten Kapitel in seinem Codex nicht hatte, ist allerdings kein äußerer kritischer Grund für ihre Unächtheit, ob aber Marcion, wenn er auch ohne äußere Gründe diese beiden Kapitel hinwegließ, nicht gleichwohl einem Eindruck folgte, welcher auch andern sich aufdringt, weil er ein objectiv begründeter ist, ist eine ganz andere Frage. In der That verräth sich auch in den beiden letzten Kapiteln ein Entgegenkommen gegen die Judenchristen von Seiten des Apostels, wie es zur übrigen Haltung des Briefs nicht paßt, und eben für diesen Zweck, um noch etwas die Judenchristen besonders Ansprechendes nachfolgen zu lassen, wird der schon abgeschlossene Inhalt des letzten Abschnitts noch einmal aufgenommen. Der ganze Abschnitt 15, 1—13. enthält nichts, was nicht der Apostel 12, 1. f. auf eine weit geistvollere, freiere, seinen Grundideen entsprechendere Weise ausgeführt hätte. Wozu soll er also hier auf schon gegebene Ermahnungen zurückkommen, und zwar in einem Tone, wie wir ihn sonst im ganzen Briefe nicht vernehmen? Diesen Ton konnte nur ein Späterer anstimmen, welchem der Apostel auf dasjenige, was die Judenchristen am besten für eine friedliche Gemeinschaft mit den Heidenchristen gewinnen konnte, nicht so sehr Rücksicht genommen zu haben schien, daß nicht ein solcher Nachtrag noch wünschenswerth gewesen wäre. Auf die Judenchristen ist hier sichtbar alles berechnet. Wie absichtlich wird die V. 3. citirte messianische Stelle benützt, um für die Empfehlung der guten Lehre, die hier gegeben werden soll, das ganze A. T. in Anspruch zu nehmen: *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προε-*

* Am Schlusse des Commentars über den Römerbrief (Libr. X, 43.) bei der Doxologie 16, 25—27.: Caput hoc (die Doxologie) Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit, et non solum hoc sed et ab eo loco, ubi scriptum est: O m n e a u t e m, q u o d n o n e s t e x f i d e, p e c c a t u m e s t (Rom. 16, 23.) usque ad finem cuncta dissecuit.

γράφη V. 4. Wie viel ist ferner den Judenchristen eingeräumt mit der Behauptung V. 8.: λέγω δὲ, Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων. Ich will hier nichts anderes finden, als was auch Olshausen als Sinn und Zweck dieses Abschnitts betrachtet. „In eigenthümlicher Weise," bemerkt Olshausen zu 15, 7. 8. (S. 431.), „stellt der Apostel das Verhältniß Christi zu den Juden als ein pflichtmäßiges vor, wegen der den Vätern gewordenen Verheißungen mußte gleichsam Gott, um seiner Wahrhaftigkeit willen, Christum zu den Juden senden. Den Heiden ward daher aus bloßer Barmherzigkeit gepredigt, indem sie kein Recht hatten, auf die Erfüllung von Verheißungen Anspruch zu machen. Natürlich ist die ganze Darstellungsweise blos κατ' ἄνθρωπον zu verstehen, denn im Vorhergehenden (Kap. 10.) hatte eben Paulus das an den Juden gerügt, daß sie meinten, ihnen sey Gott seine Gnade schuldig. Er beabsichtigt hier die Vorzüge der Juden den Heiden zum Bewußtseyn zu bringen, deßhalb bedient er sich eben dieser Darstellungsform. — V. 8. der Name διάκονος περιτομῆς von Christo gebraucht, findet sich nur hier. Er ist absichtlich so stark gewählt, um Israel in seiner Hoheit darzustellen." Es sey dieß, wie ich nicht bezweifle, im Wesentlichen der wahre Sinn der Stelle *, ist es denn aber so natürlich, muß ich fragen, den Apostel

* Darin kann ich Olshausen nicht beistimmen, daß der Verfasser die Vorzüge der Juden den Heiden zum Bewußtseyn zu bringen beabsichtige. Auch de Wette bemerkt zu V. 8. f. „Die letzten Worte V. 7. werden in der doppelten Beziehung auf Juden- und Heidenchristen erklärt, aber doch mit dem besondern Zweck, die Heidenchristen zu demüthigen." Es mag dieß immerhin Nebenzweck des Verfassers gewesen seyn, da sich sein irenischer Zweck auf beide Theile beziehen mußte, aber der Hauptzweck ist offenbar, den Judenchristen durch bereitwillige Anerkennung ihrer Vorzüge und Vorrechte entgegenzukommen. Dieser Annahme steht V. 1. keineswegs entgegen, denn auch hier kann ich die Bemerkung Olshausens nicht für richtig halten, daß hier offenbar die Heidenchristen vorherrschend als die Starken und die Judenchristen als die Schwachen gedacht werden. Es hängt dieß schon mit der Voraussetzung nicht gut zusammen, daß der Apostel im Folgenden vorzugsweise die Heidenchristen in ihrem Verhältniß zu den Judenchristen zu demüthigen beabsichtige. Wie würde dieser Zweck erreicht werden können, wenn sie zugleich als die δυνατοὶ so hoch über die Juden gestellt werden? Man beachte nur den Zusammenhang. Wenn der Verfasser V. 2. sagt: ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν, καὶ γὰρ ὁ χρ. u. s. w., so will er hier unstreitig eine allgemeine auf beide Theile sich gleich beziehende Ermahnung geben, ungeachtet des ἡμῶν

hier blos κατ' ἄνθρωπον reden zu lassen, d. h. ihn etwas sagen zu lassen, wovon er, wie zugegeben werden muß, zuvor das Gegentheil gesagt hat? Ehe man den Apostel sich eines solchen Widerspruchs mit sich selbst schuldig machen läßt, ist es doch gewiß Pflicht, die hier schon so lange angeregte kritische Frage ernster zu nehmen, als sie gewöhnlich genommen wird. Ist es denn nicht klar, daß hier durch alles, was über die Vorzüge und Ansprüche der Juden gesagt wird, den Judenchristen eine Concession gemacht werden soll, wie sie zwar irgend ein anderer machen zu müssen glauben mochte, unmöglich aber der Apostel nach einem Brief solchen Inhalts machen konnte? Auch die V. 9. folgende Reihe der alttestamentlichen Stellen ist, wie man wohl sieht, nur für den Zweck beigebracht, um die Judenchristen über die Zulassung der Heidenchristen, die hier den Judenchristen gegenüber ausschließlich als Gnadensache betrachtet wird (τὰ δε ἔθνη ὑπὲρ ἐλέȣς δοξάσαι τὸν θεόν V. 9.), so viel möglich zu beruhigen. Der Verfasser mag dabei die Stelle 9, 24—29. vor Augen gehabt haben, aber gerade diese Vergleichung zeigt die Verschiedenheit der Argumentationsweise in beiden Stellen. Kap. 9, 24. f. wird der Apostel im Zusammenhang einer großartig angelegten Argumentation darauf geführt, die Berufung der Heiden und die damit zusammenhängende Ausschließung eines Theils der Juden aus alttestamentlichen Weissagungen zu rechtfertigen, hier Kap. 15, 9—12. aber ist eine bloße Anhäufung alttestamentlicher Stellen für einen und denselben Gedanken, welcher zwar allerdings den Hauptpunkt betrifft, um welchen es sich handelte, aber doch vom Apostel nie so nackt und zusammenhangslos hingestellt wird. Wohl aber mochte ein paulinischer Christ der römischen Gemeinde, welchem der unmittelbare Eindruck der ihn umgebenden Verhältnisse das Bedürfniß der Eintracht der Juden- und Heidenchristen besonders fühlbar machte, sich veranlaßt sehen, die Judenchristen, deren abstoßendes Benehmen dem τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριςὸν

V. 2., der zweite Vers ist aber nur weitere Ausführung des ersten. Wer sich selbst nicht gefällt, sich aus Rücksicht auf das gemeinsame Beste nach andern zu richten, ihre Schwachheiten mit Liebe und Selbstverläugnung zu tragen weiß, ein solcher beweist sich als δυνατός. Es ist daher klar, daß der Verfasser unter ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ nicht blos die Heidenchristen meinen kann, sondern er will alle, ohne Unterschied, seyen es Juden- oder Heidenchristen, durch das Vertrauen, das er in sie setzt, daß sie δυνατοὶ seyen, für seine irenischen Zwecke gewinnen.

Ἰησῦν, und dem ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ σώματι δοξάζειν τὸν Θεὸν καὶ πατέρα τῦ κ. η. Ι. Χ. so wenig entsprach, auf's Neue daran zu erinnern, daß schon im A. T. die Berufung der Heiden zur gemeinsamen Lobpreisung mit den Juden vorausverkündigt sey.

Alles dieß, was sich schon bei dem ersten Abschnitt unsers Kapitels aufdringen muß, erhält nicht nur durch den zweiten seine volle Bestätigung, sondern tritt hier sogar in einigen Zügen noch stärker hervor, vor allem V. 15. in den Worten: τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν, ἀδελφοὶ, ἀπὸ μέρυς ꝛc. Auch für Olshausen scheint es auf den ersten Blick etwas höchst Auffallendes zu haben, daß der Apostel sich wegen seiner ernsten Ermahnungen entschuldige. „Es sehe gleichsam weltlich aus, daß er, der mit göttlicher Auctorität bekleidete Apostel, äußere, er möchte wohl zu kühn geredet haben. V. 20. mache aber anschaulich, was den Apostel zu dieser Wendung veranlaßt habe. Wenn auch Schüler von ihm in Rom gewirkt haben, so habe doch Paulus die Gemeinde in Rom nicht so ganz wie die seinige betrachten können, da er sie nicht selbst gestiftet hatte. Nach seinem Grundsatze nun, nie in ein fremdes Arbeitsfeld einzugreifen, sey ihm die Besorgniß entstanden, es könnte seine freimüthige Rede an die Römer von den ihm überall nachspürenden jüdischen Widersachern zum Verbrechen gemacht, und die Römer gegen ihn eingenommen werden durch ihre Insinuationen. Diese mögliche Gefahr suche der Apostel durch die folgende captatio benevolentiae abzuwenden, in der er sich ihnen als Bruder an die Seite stelle, ohne sich als ihr Lehrer und Apostel des Herrn geltend zu machen." Ueber eine captatio benevolentiae würden wir also in keinem Falle hinwegkommen. Wie stimmt aber eine solche zu der Würde des Apostels, wie zu der ganzen Haltung des Römerbriefs? Wie schwach an Character müßte der Apostel gewesen seyn, wenn er sich zum Schlusse seines Briefs zu solchen captationes benevolentiae und Reden κατ' ἄνθρωπον, wie man allerdings annehmen muß, um den kanonischen Brief nicht um die zwei Kapitel zu kurz kommen zu lassen, die er nun einmal in dem hergebrachten Texte hat, hätte herablassen können, ja, wie schwach an Verstand, wenn er hätte glauben können, durch eine solche für seine apostolische Würde so bedenkliche captatio benevolentiae den Insinuationen seiner Späher und Widersacher zu entgehen? Und doch ist dieß nicht einmal das Einzige, womit die Aechtheit dieser beiden letzten Kapitel auf Kosten des Apostels

erkauft werden muß. „Wären wirklich," bemerkt Olshausen zu V. 14., „Streitigkeiten, ähnlich wie in Galatien, unter den Römern gewesen, so würde V. 14. eine Unwahrheit enthalten, die römische Gemeinde befand sich in der That in einem guten Zustande (1, 8.), daher konnte Paulus sie in Wahrheit loben." Allein diese gute Meinung von dem Zustande der römischen Gemeinde ist auch nur eine Meinung der Interpreten, welcher nicht nur das nicht zu verachtende Zeugniß eines alten Commentators, sondern bei genauerer Untersuchung der Inhalt des Römerbriefs selbst widerspricht. Auch in Galatien waren es ja nicht eigentlich Streitigkeiten, was den Zustand der Gemeinde verschlimmerte, sondern die Ursache der Unzufriedenheit des Apostels lag in dem auf's Neue Eingang findenden Judaismus, welcher in jedem Falle, auch wenn er, wie allerdings wahrscheinlich ist, Streitigkeiten zur Folge hatte, das Hauptübel war. Eine judaisirende Richtung war aber auch in der römischen Gemeinde in hohem Grade vorherrschend, und wenn er nun auch an die Römer in einem andern Tone schreibt, als an die Galater, so ist nicht zu vergessen, daß er in Rom nicht, wie in Galatien, seine eigene Schöpfung zerstört sah, und nicht eine ebenso unmittelbar feindliche Gegenwirkung gegen sein apostolisches Ansehen zu bekämpfen hatte. Zufrieden aber mit dem guten Zustande der römischen Gemeinde konnte der Apostel nach allen Voraussetzungen, zu welchen uns der Römerbrief nöthigt, nicht seyn, eine solche Zufriedenheit spricht er auch in keiner Stelle aus, auch 1, 8. nicht, in welcher Stelle καταγγέλλεται kein Urtheil des Apostels ausdrückt, und das εὐχαριστεῖν, über welches auch schon die oben angeführten Bemerkungen des Ambrosiaster sehr beachtenswerth sind, sich nur darauf bezieht, daß er hier eine nicht im Rückfalle, sondern, wie er hoffen durfte, im Fortschritte vom Unvollkommenen zum Vollkommenen begriffene Gemeinde vor sich hatte. Nur 15, 14. würde er sich über die Vorzüge der römischen Gemeinde auf eine Weise aussprechen, aus welcher nichts Geringeres folgte, als daß es im Grunde überflüssig gewesen sey, einen Brief solchen Inhalts an die Römer zu schreiben. Denn wenn sie, wie der Apostel hier als seine volle Ueberzeugung aussprechen soll, nicht blos μεστοὶ ἀγαθωσύνης, sondern auch πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως waren, und selbst im Stande, sich die nöthigen Erinnerungen zu geben, was hätte ihnen zu ihrer Vollkommenheit noch fehlen sollen? Auch jenes πνευματικὸν χάρισμα, das der Apostel ihnen erst mitzu-

theilen wünscht (1, 10.), um sie in ihrem Glauben zu stärken und zu befestigen, hätte ihnen kaum fehlen können, da das Wesen der *γνῶσις* (der richtigern tiefern Erkenntniß, die unter *πᾶσα γνῶσις* verstanden werden muß) gerade das Pneumatische ist, eine freiere, von allem, was zur *σάρξ* gehört (Gal. 3, 2.), geläuterte Geistesrichtung. Wer sieht aber nicht, daß ein solches Lob der römischen Gemeinde nur ein Schriftsteller ertheilen konnte, welcher vor allem das Interesse hatte, durch eine solche captatio benevolentiae die römischen Judenchristen für eine nähere Vereinigung mit den paulinischen Heidenchristen zu gewinnen? Je mehr man dieses Bedürfniß fühlte, und je weniger der Römerbrief, wie der fortdauernde und zum Theil noch weiter sich entwickelnde Judaismus der römischen Gemeinde beweist, die beabsichtigten Wirkungen sogleich hervorbrachte, je mehr er durch seine, ohne Zweifel damals besser, als von den neuern Interpreten, verstandene Tendenz im Ganzen, und durch so manches Einzelne noch besonders, wenigstens manche der Judenchristen eher abstoßen und aufreizen, als an sich ziehen und zur Einigkeit im Geiste stimmen mochte, desto mehr glaubte man nun den Apostel selbst am Schlusse seines Briefs noch mildernde, begütigende Worte, Worte des Vertrauens, der Anerkennung, des Lobs, aussprechen lassen zu müssen. Ja sogar zu einer gewissen Entschuldigung wegen der Kühnheit seines Schreibens sollte der Apostel sich noch entschlossen haben V. 15.: *τολμηρότερον δὲ ἔγραψα — ὡς ἐπαναμιμνήσκων*, „etwas zu kühn habe ich euch, meine Brüder, zum Theil geschrieben, im Bewußtseyn eines Solchen, der euch dabei (zur Rechtfertigung seines *τολμηρότερον γράφειν*) eine besondere Erinnerung zu geben hat.“ Und was sagt die Erinnerung selbst, die der Apostel über sein apostolisches Amt gibt? Er sagt allerdings, daß er in einem sehr weiten Kreise und mit großem Erfolg als Heidenapostel gewirkt habe, ist aber nicht zugleich klar, daß seine Hauptabsicht eigentlich dahin geht, sich gegen den Verdacht zu verwahren, daß er in ein fremdes Gebiet eingreifen wolle? *Ὥστε με — οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι, οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστὸς, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ, ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι*, V. 20. f. Der Apostel will mit diesen letztern Worten sagen: er habe bisher als Heidenapostel gewirkt und sehe diesen Beruf als seinen eigenthümlichen an. Aber warum wird nun hier der Grundsatz des Heidenapostels auf den Grundsatz zurückgeführt:

μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομεῖν, wie wenn er blos in Folge dieses Grundsatzes sich zu den Heiden gewendet hätte? Offenbar nur um den Apostel sagen zu lassen, er wisse wohl, daß er als Heidenapostel eigentlich nicht den Beruf habe, an eine Gemeinde, wie die römische war, als eine größtentheils aus Judenchristen bestehende, einen apostolischen Brief zu schreiben. Mit Rücksicht auf den unläugbaren Sinn von V. 20. kann man daher V. 18. nicht mit Olshausen und so vielen andern Erklärern von einer Bekräftigung der Aussage des Apostels, daß er sich nur Christi rühme (V. 17.), und daß nicht er, sondern Christus durch ihn die Heiden bekehrt habe, durch die Versicherung, daß er sich nicht zuzuschreiben erkühne, was lediglich Christus gethan habe, verstehen, sondern Reiche und de Wette haben vollkommen Recht, den Sinn von V. 18. so zu bestimmen: Ich werde mich nicht erkühnen, mir etwas fälschlich zuzuschreiben, was Christus durch mich gewirkt haben sollte, was aber in der That nicht durch mich, sondern durch andere gewirkt worden ist; nur muß man aus dem Vorhergehenden auch noch hinzudenken: da mein Beruf darin besteht, die Heiden zu bekehren. Man sieht deutlich, es ist dem Apostel darum zu thun, der Voraussetzung zu begegnen, daß er sich etwas angemaßt habe, wozu er vermöge seines apostolischen Amts nicht berechtigt gewesen sey, und das, was ihn veranlaßt, den Schein einer solchen Anmaßung von sich abzuwenden, ist nichts anders, als eben das Schreiben selbst, das er als Heidenapostel an die römische Gemeinde erlassen hat, so daß, da der ganze Abschnitt V. 15—21. sich um den Hauptgedanken bewegt, daß er als Heidenapostel weit entfernt sey, in ein fremdes Gebiet einzugreifen, auch schon jenes τολμηρότερον ἔγραψα ὑμῖν nicht von der Kühnheit des Tons des Schreibens, sondern nur von der Kühnheit, überhaupt ein solches Schreiben erlassen zu haben, verstanden werden kann. Um so weniger kann man daher begreifen, wie dem Apostel selbst eine solche Entschuldigung wegen seines Briefs hätte in Sinn kommen sollen. Hatte er wirklich den Grundsatz, der ihm hier beigelegt wird, nie in ein fremdes Arbeitsfeld einzugreifen, und glaubte er in Folge dieses Grundsatzes nur in der Heidenwelt wirken zu dürfen, so hätte ihm gar nie auch nur der Gedanke kommen können, einen apostolischen Brief an die Römer zu schreiben *. Denn was ist es

* Olshausen bemerkt zu V. 20. 21.: „Noch findet Paulus sich veranlaßt, an das Princip seiner apostolischen Thätigkeit zu erinnern (Gal. 2.), wornach

anders, als ein οἰκοδομεῖν εἰς ἀλλότριον θεμέλιον, wenn er an eine von ihm nicht gestiftete judenchristliche Gemeinde einen die wichtigsten Wahrheiten des evangelischen Glaubens umfassenden Brief erließ, und zwar in der Absicht, damit sie durch die Mittheilung eines solchen πνευματικὸν χάρισμα im Christenthum befestigt (1, 10.), oder vielmehr jetzt erst von der Anhänglichkeit an das Judenthum zu dem ächt evangelischen Christenthum erhoben würde? Ob der Unterricht schriftlich oder mündlich geschah, darin konnte doch das wesentlichste Moment jenes Grundsatzes nicht liegen. Gethan hätte also der Apostel in jedem Falle etwas, was mit dem von ihm selbst aufgestellten Grundsatz seines apostolischen Wirkens sich nicht in Einklang bringen läßt. Ist nun dieß wahrscheinlich? Ist es denkbar, daß der Apostel zuerst einen rein didactischen Brief an eine Gemeinde schrieb, bei welcher ihm alles daran lag, seinen christlichen Standpunkt mit Erfolg geltend zu machen, und hierauf, nachdem der Brief geschrieben war, einen Grundsatz aussprach, durch welchen er den von ihm beabsichtigten Wirkungen selbst wieder entgegengewirkt hätte? Wie leicht konnte dieser Grundsatz

er nur da wirkte, wo noch keiner gepredigt hatte, um nicht auf fremdem Grunde zu bauen (ist denn hievon Gal. 2. die Rede?). Wird übrigens die Stelle: οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός buchstäblich (d. h. ihrem wahren Sinne nach) genommen, so hätte Paulus auch nicht in Rom predigen müssen (er hätte eben so wenig nach Rom schreiben können); erstlich aber hatte dort kein anderer Apostel gepredigt, und darauf kam es eben an bei dieser Bestimmung, damit die Wirkungskreise in keinen Conflikt kämen (wie wenn ein solcher Conflikt unter den Aposteln, zumal wenn man sie sich vom Olshausen'schen Standpunkt aus denkt, zu befürchten, oder auch nur mögmöglich gewesen wäre!), und dann war die Bevölkerung von Rom größer, wie die mancher Provinz, wie daher mehrere Apostel in verschiedenen Theilen derselben Provinz wirksam werden konnten, so konnten auch Petrus und Paulus zusammen in Rom predigen (es ist immer nur von einer und derselben römischen Gemeinde die Rede)." Will man hier an die Stelle 2. Cor. 10, 16. erinnern, so mag sie allerdings dem unbekannten Verfasser von Röm. 15. vorgeschwebt haben, aber was sagt hier der vom Apostel ausgesprochene Grundsatz: οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι εἰς τὰ ἕτοιμα καυχήσασθαι? Er sagt nur, daß er nicht erndten wolle, wo er nicht gesäet, Fremder Arbeit nicht zum Maßstab seines Ruhmes nehme, und dieß sagt er hier im Gegensatz gegen die Gegner, die in Corinth, wo er die Gemeinde gepflanzt hatte, wo sie also schon Fertiges vorfanden, seinen Ruhm sich anmaßten. Eine solche Anmaßung war es aber nicht, wenn er, obgleich auf fremdem Grunde fortbauend, an die Römer schrieb, um ihnen ein ihren Glauben förderndes χάρισμα, also etwas, was sie noch nicht hatten, mitzutheilen.

gegen ihn selbst gewendet und von Uebelwollenden der Anerkennung seiner apostolischen Auctorität in der römischen Gemeinde entgegengestellt werden? Warum spricht der Apostel erst am Schlusse des Briefs sich so aus, warum nicht schon zu Anfang? Ja, kommt nicht, was er im Eingang des Briefs sagt, mit dem am Schlusse Gesagten sogar geradezu in Widerspruch? Denn während er dem am Schlusse aufgestellten Grundsatz zufolge sich selbst nicht für berechtigt halten kann, außerhalb der ihm als Heidenapostel bestimmten Sphäre zu wirken, äußert er im Eingange des Briefs nicht nur nicht das geringste Bedenken dieser Art, sondern erklärt es sogar für seine Pflicht, überall unter allen Völkern ohne Ausnahme, und ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Nationalität und der Bildung, zu wirken (V. 5. 13. 14. Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις — ὀφειλέτης εἰμὶ, ὅτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι). So wenig soll also aus dem Beruf des Heidenapostels irgend eine Beschränkung in Hinsicht des εὐαγγελίζεσθαι (15, 20.) abgeleitet werden, daß vielmehr dem Begriff der ἔθνη für den Zweck der apostolischen Wirksamkeit die weiteste Ausdehnung gegeben wird. Sind dieß nicht ganz entgegengesetzte Gesichtspunkte, die unmöglich derselbe Apostel in einem und demselben Briefe aufgestellt haben kann? Unmöglich kann also er selbst eine solche Entschuldigung seinem Briefe angehängt haben, sondern nur ein anderer kann zu ihr durch den Anstoß veranlaßt worden seyn, welchen der allerdings dem Sinne der römischen Judenchristen nicht zusagende Brief des Apostels in Rom erregt haben mochte, und in welchem auch sie nur einen Beweis der dem Apostel von seinen Gegnern so oft vorgeworfenen Anmaßung und selbstsüchtigen Dreistigkeit sehen mochten. Der Apostel selbst konnte nichts sagen, was ihn, wenn er sich dessen klar bewußt war, hätte nothwendig bestimmen müssen, gar nicht an die Römer zu schreiben. War aber einmal durch den nach Rom gekommenen Brief der Anstoß gegeben, was schien nun den durch die Judenchristen, wie wir annehmen müssen, bedrängten paulinischen Heidenchristen anders übrig zu bleiben, als den Apostel, wie wenn er der möglichen Mißdeutung seines Briefs voraus hätte vorbeugen wollen, erklären zu lassen, daß es mit seinem Briefe nicht auf das abgesehen gewesen sey, was man ihm schuld gebe, daß er sich zwar des ihm als Heidenapostel zukommenden Berufs wohl bewußt sey, aber in diesem Bewußtseyn auch

wisse, innerhalb welcher Grenzen er sich zu halten habe, und daher auch nicht verkennen könne, was er mit seinem Schreiben an die römische Gemeinde gewagt habe. Je leichter und einfacher die bisher dargelegte Ansicht sich durch das ganze Kapitel durchführen läßt, und je mehr nur unter Voraussetzung dieser Ansicht eine befriedigende Erklärung erhält, was sonst völlig unerklärt bleibt, desto klarer liegt der Beweis vor Augen, daß nur diese Ansicht die richtige seyn kann. Nach V. 19. hat der Apostel von Jerusalem und der Umgegend aus (ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ, zu diesem κύκλος von Jerusalem werden hier, seltsam genug, Arabien, Syrien und Cilicien, wo der Wahrheit nach die apostolische Wirksamkeit des Apostels Paulus ihren Anfang nahm, gemacht, um auch ihn eigentlich von Jerusalem ausgehen zu lassen, wo nach der Ansicht der Judenchristen allein der apostolische Lauf eines wahren Apostels beginnen konnte) bis nach Illyrien das Evangelium verbreitet. Allein nirgends kommt, wie Reiche bemerkt, auch nur eine Spur von einer Reise Pauli in dieses rauhe, unwirthbare, damals von sehr rohen Menschen bewohnte Land vor. Reiche meint daher, da der Apostel seinen Wirkungskreis möglich weit angebe, so sey aus oratorischem Grunde anzunehmen, daß er das Land, bis an dessen Grenzen er kam, nenne. Es ist dieß möglich, aber ebenso gut kann sogar auch die gegenüberliegende Grenze gemeint seyn. Warum soll aber der Apostel so großes Interesse haben, seinem Wirkungskreise eine Ausdehnung zu geben, die nicht nur über die uns bekannte Sphäre hinausgeht, sondern auch an sich so unwahrscheinlich ist? Dieses Interesse hatte nicht der Apostel selbst, sondern ein anderer. In Illyrien war für den Römer die Grenzscheide des Orients und Occidents, weßwegen auch bei der spätern Theilung des Reichs die praefectura Illyrici mit der praefectura Orientis zum oströmischen Reich gehörte. Es soll also durch diese beiden Grenzbestimmungen, Jerusalem und Illyricum, eben so sehr als durch den Ausdruck πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (was nichts anders heißen kann, als: den das Evangelium betreffenden apostolischen Wirkungskreis in seinem ganzen Umfang ausgefüllt haben) die Aufgabe des Apostels im Orient als eine vollkommen gelöste dargestellt werden. Darauf bezieht sich auch, was der Apostel im Folgenden sagt (V. 23.), er habe in diesen Gegenden, also im Orient, keinen Raum mehr gehabt (μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις) zur Verkündigung des Evangeliums, indem gleichsam schon alle Orte mit dem von ihm verkündig-

ten Evangelium ausgefüllt waren. Wie konnte aber der Apostel dieß sagen? Dieß findet auch Olshausen auffallend, da er doch in Griechenland und Kleinasien noch bei weitem nicht überall gepredigt habe, glaubt aber das Räthsel durch folgende Erklärung lösen zu konnen: „Wir sehen ihn stets in den großen Hauptstädten der Provinzen wirken, und dann die weitere Verbreitung von denselben aus seinen Gehülfen, die dort fest stationirt wurden, überlassen. Ueberdieß glaubte er ohne Zweifel nicht, daß alle Individuen in die Kirche aufgenommen werden sollten, sondern nur die, welche nach Gottes Gnadenwahl zum ewigen Leben verordnet waren. Seine Aufgabe schien ihm daher, überall Bahn zu brechen, und das Evangelium zu predigen allen Völkern zu einem Zeugniß über sie, und diese konnte er in den östlichen Provinzen als gelöst ansehen.“ Wo finden wir aber die Beweise für solche fest stationirte Gehülfen des Apostels, wo die Beweise dafür, daß er seinen Wirkungskreis auf die hier vorausgesetzte Weise mit ihnen getheilt habe? Wir wissen nur von drei großen Hauptstädten, in welchen der Apostel längere Zeit für die Sache des Evangeliums wirkte, Antiochien, Corinth und Ephesus. Sollte es nun wirklich damals, als er während seines zweiten Aufenthalts in Corinth (welche Rückkehr nach Corinth gleichfalls beweist, daß er mit der Stationirung eines Gehülfen das Seinige keineswegs gethan glaubte) den Römerbrief schrieb, in dem ganzen weiten Orient von Jerusalem bis Illyrien keine größere Stadt mehr gegeben haben, in welcher vom Apostel selbst für das Evangelium noch Etwas hätte geschehen können? Wie unglaublich dieß ist, muß Olshausen selbst gefühlt haben, indem die Erklärung nun aus dem Historischen ins Dogmatische übergeht, und die Lehre von der Prädestination zu Hülfe nimmt. Wie läßt sich aber denken, der Apostel habe die vollkommene Gewißheit gehabt, von allen damals in den sämmtlichen östlichen Provinzen lebenden Menschen seyen nicht mehrere, als die zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs bekehrten, nach Gottes Gnadenwahl zum ewigen Leben verordnet gewesen? Ist ein solcher Blick in Gottes ewigen Rathschluß mit der Beschränktheit des menschlichen Standpunkts, welchem doch auch ein Apostel nicht entrückt werden kann, auf irgend eine Weise vereinbar? Welche eigene Vorstellungen über die Wirksamkeit eines Apostels müßten wir uns machen, wenn er voraus wußte, welche Individuen von Gott zur Seligkeit prädestinirt seyen? Dann wären ja nicht einmal die stationirten Gehülfen nöthig gewesen.

Und wie sollen wir uns den Eintritt der Einzelnen in das Reich Gottes denken, wenn es Zeiten gibt, in welchen in einem so großen Theile der bewohnten Erde aus Mangel an Erwählten das Geschäft der Berufung einen Stillstand erleiden muß? Alle diese so unhaltbaren Vorstellungen, auf welche die Olshausen'sche Erklärung führt, machen es keineswegs begreiflicher, wie der Apostel selbst seine Aufgabe in den östlichen Provinzen als gelöst ansehen konnte. Dazu kommt aber noch die neue Schwierigkeit, daß Olshausen schon in der allgemeinen Einleitung in die paulinischen Briefe S. 10. bemerkt, er glaube eine zweite Gefangenschaft des Apostels in Rom annehmen zu müssen. Wer sich zu dieser Annahme entschließt, muß hiezu hauptsächlich auch durch die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus bestimmt werden. Olshausen scheint sich zwar noch keine bestimmte Ansicht über die Frage, in welchen Zeitpunkt des Lebens des Apostels diese Briefe zu setzen seyn möchten, gebildet zu haben, da er die Verhältnisse, welche bei diesen Briefen zur Sprache kommen müssen, so verwickelt fand, daß er sie aus der Bestimmung der Reihenfolge der paulinischen Briefe vorläufig ausschließen zu müssen glaubte (S. 18.), in welche andere Zeit sollen sie aber, wenn einmal eine zweite Gefangenschaft angenommen wird, gesetzt werden, als theils in, theils unmittelbar vor dieselbe? Diese Annahme hat aber zur nothwendigen Folge die weitere, daß der Apostel noch einmal in dieselben Gegenden kam, in welchen er nach unserer Stelle seine apostolische Aufgabe als eine bereits gelöste ansieht. Wie kann er sie also als eine schon vollkommen gelöste ansehen? Ich zweifle zwar keinen Augenblick, daß Olshausen auch hier mit leichter Mühe Rath zu schaffen wissen würde, halte es jedoch nicht für überflüssig, hiemit auf die nach meiner Ansicht nicht unbedeutende Schwierigkeit aufmerksam zu machen, welche für alle diejenigen, die eine zweite Gefangenschaft des Apostels mit allem, was von ihr nicht getrennt werden kann, annehmen, und den Apostel Röm. 15, 19. das entschiedene Bewußtseyn, seine Aufgabe sey im Orient gelöst, aussprechen lassen, eben aus dieser Stelle entsteht. Für mich liegt in dieser Stelle nur eine neue Hinweisung auf die spätere Hand, die die beiden letzten Kapitel dem Briefe des Apostels noch anhängte, zu einer Zeit, in welcher man schon die Vorstellung hatte, ein Apostel, wie Petrus und Paulus, habe seinen apostolischen Wirkungskreis nicht auf würdige Weise durchlaufen, wenn er nicht den

Orient und Occident mit demselben umfaßte, und, da er nur im Orient seinen Lauf beginnen konnte, nach vollkommener Umschreibung seiner Bahn im Orient zuletzt auch in den Occident übergieng, um hier seinen Lauf zu vollenden *. Man übersehe daher nicht, daß der Apostel zwar auch hier, wie im Eingange seines Briefs sagt, er habe den schon lange gehegten Wunsch, nach Rom zu kommen, wegen verschiedener Hindernisse bisher noch nicht ausführen können (*διὸ* — weil ich bisher im Orient mit der Bekehrung der Heiden beschäftigt war — *καὶ ἐνεκοπτόμην τὰ πολλὰ τῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* — *ἐπιποθίαν* — *ἔχων τῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν*, 15, 22. 23. vgl. 1, 13.: *πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τῦ δεῦρο*), die wirkliche Ausführung seines Entschlusses aber durch einen Grund motivirt, an welchen der Eingang des Briefs auch nicht durch die leiseste Andeutung denken läßt, denn obgleich er sich schon längst sehnte, nach Rom zu kommen, so kommt doch sein Entschluß jetzt nur deßwegen zur Ausführung, weil sein Lauf im Orient vollendet ist, und er hier keine weitere Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums hat (V. 23.). Ueber denjenigen Zweck aber, welcher es dem Apostel nach dem Eingange des Briefs so wünschenswerth machte, die römischen Christen zu sehen (*ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν* u. s. w. vgl. 1, 10 — 13.) und der auch allein als der des Apostels würdige Bestimmungsgrund gedacht werden kann, wird nun hier gar nichts mehr zu verstehen gegeben. Man könnte sagen, dieser Zweck sey ja schon durch die Absendung des Briefs erreicht, allein vollständig konnte er doch auch damit noch nicht erreicht seyn, und so gut der Apostel dasselbe Verlangen, selbst nach Rom zu kommen, am Schlusse des Briefs ausspricht, wie im Eingange, so gut sollte man auch denselben Grund dieses Verlangens voraussetzen dürfen. Der jetzt angegebene Grund aber ist ein anderer. Eben so auffallend ist, daß der Apostel jetzt nur auf der Durchreise nach Spanien die Römer sehen will (V. 24. 28.). Man könnte auch hier denken, nachdem der nächste Zweck des Apostels schon durch die Absendung des Briefs erreicht war, habe er nun um so mehr den Zweck der Reise nach Rom zu einem blos untergeordneten machen, und mit einem weiter ausgedehnten Reiseplan verbinden können. Allein es läßt sich kaum verken-

* Man vergl. hierüber meine Schrift: Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus. 1835. S. 63. f.

nen, wie diese Durchreise durch Rom nach Spanien mit den beiden im Vorhergehenden enthaltenen Momenten zusammenhängt. Befand er sich in Rom, nach dem Grundsatz: μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομεῖν, eigentlich auf einem ihm fremden Grund und Boden, so durfte er auch nur als ein Durchreisender daselbst verweilen. Es wird also auch dadurch, wie durch jenen, dem Apostel in Mund gelegten, von ihm selbst anerkannten Grundsatz gleichsam eine Concession den Judenchristen gemacht, welche dem Heidenapostel keineswegs mit derselben Liebe entgegenkamen, die er selbst in seinem Briefe gegen sie ausspricht, und von ihm die Meinung hatten, daß er sie als Judenchristen nicht näher angehe. Wenn also auch dem Apostel sein längst gehegter Wunsch nach Rom zu kommen, noch in Erfüllung gehen sollte, so sollte doch alles abgeschnitten seyn, was ihn in eine nähere Beziehung zu dieser Gemeinde setzen und ihm einen Anspruch darauf, zu ihrer Gründung mitgewirkt zu haben, geben könnte. Daß aber gerade das so entlegene Spanien, das äußerste Land des Occidents, genannt ist, weist, da wir hier nichts Factisches voraussetzen können, offenbar nur wieder auf die Idee hin, daß ein solcher Apostel, wie Paulus, die δύσις ebenso wie die ἀνατολή zu durchlaufen habe. Gern ließ man ihn, wie es scheint, seinem Beruf, das Evangelium von Volk zu Volk zu tragen, bis in den äußersten Westen folgen, nur sollte er nicht in der Mitte der judenchristlichen Gemeinschaft, wo für ihn kein Raum war, auch nicht neben einem Andern weilen. Wie bescheiden ist auch die Erwartung des Apostels von seinem römischen Aufenthalt, wenn er ἀπὸ μέρους (non quantum vellem, sed quantum licebit, wie Grotius gut bemerkt) durch ihn befriedigt zu werden hofft. Ist es überhaupt wahrscheinlich, daß der Apostel diese Absicht hatte, daß er sich entschließen konnte, den ihm bekannten, seine Thätigkeit noch immer so vielfach in Anspruch nehmenden, Wirkungskreis zu verlassen, und einen so entfernten, in jeder Beziehung ungewissen, ohne irgend eine denkbare nähere Veranlassung, aufzusuchen? Dieß darf mit Recht für höchst zweifelhaft gehalten werden, da in keinem andern Briefe des Apostels auch nur die geringste Spur von einem so entfernten Ziel sich findet. Und nicht einmal eine kirchliche Tradition, daß der Apostel wirklich auf einer solchen Reise begriffen war, kann vorausgesetzt werden, da auch dafür jeder Beweis fehlt, und unsere Stelle selbst den Apostel diese Absicht in einem der wirklichen Ausführung noch ziemlich fern liegenden Zeit-

punkt aussprechen läßt. Auch das Uebrige, was dieser angebliche Reiseberich enthält, läßt sich nicht nur mit der Voraussetzung, daß die beiden letzten Kapitel einen vom Apostel verschiedenen Verfasser haben, auf die leichteste Weise vereinigen, sondern scheint dieselbe sogar noch zu bestätigen. Was 15, 25. f. über die Reise des Apostels nach Jerusalem gesagt wird, stimmt zwar ganz mit demjenigen überein, was wir auch in den beiden Briefen an die Corinthier hierüber finden. aber diese Uebereinstimmung beweist nur, daß der Verfasser die beiden Briefe an die Corinthier kannte, und aus ihnen die für seinen Zweck passenden Data nahm. Sprach der Apostel von seiner Reise nach Rom, so konnte er auch die Reise nach Jerusalem nicht unerwähnt lassen, da er erst nach dieser Reise nach Rom kommen wollte. Daß aber auch der Zweck der Reise nach Jerusalem besonders hervorgehoben wird, ist nicht ohne ein besonderes Moment auch bei einem andern Verfasser, da der Eifer, mit welchem der Apostel den Judenchristen in Jerusalem zu dienen suchte, ganz geeignet seyn mußte, ihm auch das Vertrauen der römischen Judenchristen zu gewinnen. Vergleicht man 2. Cor. K. 8. u. 9. mit Röm. 15, 25. f., so bemerkt man auch in den Ausdrücken eine Uebereinstimmung, wie sie bei den auf solche Weise abhängigen Schriftstellern gewöhnlich sich zeigt. Man vgl. *διακονεῖν τοῖς ἁγίοις* Röm. 15, 25. und *διακονία εἰς τὸς ἁγίὸς* 2. Cor. 9, 1. *κοινωνία εἰς τὸς πτωχὸς τῶν ἁγίων ἐν Ἰερ.* Röm. 15, 26. und *κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τὸς ἁγίὸς* 2. Cor. 8, 4. Auch der Ausdruck *εὐλογία* Röm. 15, 29. kommt 2. Cor. 9, 5. wiederholt vor. Was zur Motivirung der Sache gesagt wird Röm. 15, 27. *ὀφειλέται αὐτῶν εἰσιν, εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς* u. s. w. ist nur eine andere Wendung des 1. Cor. 9, 11. ausgesprochenen Gedankens: *εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα, εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν*, zu welcher Anwendung der Verfasser eben durch die Stelle 2. Cor. 9, 6. veranlaßt werden konnte, da auch hier von einem *σπείρειν* und *θερίζειν* die Rede ist. Daß der Verfasser nach den Verhältnissen, unter welchen er schrieb, dem Apostel nur Aeußerungen der Freude und des Vertrauens über seine Aufnahme in Rom in Mund legen konnte, ist natürlich, aber ebenso natürlich auch, daß er im Hinblick auf die Folgen, welche diese Reise für den Apostel hatte, Ahnungen und Besorgnisse, wie sie aus den Worten: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς συνα-*

γωνίσασθαί μοι, ἵνα — ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθέντων ἐν τῇ Ἰϐδαίᾳ, hindurchblicken, nicht ganz unterdrücken konnte.

Was endlich das schon mehrfach in Zweifel gezogene letzte Kapitel betrifft, so macht es, selbst abgesehen von dem ihm vorangehenden, auch auf mich ganz den Eindruck eines spätern Ursprungs. Die lange Reihe der Personen, die der Apostel grüßen läßt, hat ganz das Aussehen eines Verzeichnisses von denen, die man damals als die Notabilitäten der ältesten römischen Gemeinde kannte. Wie leicht konnte es, als in der Folge das Verhältniß des Apostels Paulus zur römischen Gemeinde Gegenstand des Parteistreites wurde, einem Pauliner von Interesse zu seyn scheinen, in einer solchen Urkunde den Beweis zu geben, daß der Apostel schon mit den bekanntesten Mitgliedern der ersten Gemeinde in sehr naher und vertrauter Verbindung gestanden sey, und daß sich mehrere derselben um den Apostel besondere Verdienste erworben haben? Dieß wird ja besonders hervorgehoben, man vgl. V. 4.: οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μϐ τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν — V. 6.: ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς. Um die Verbindung des Apostels mit diesen ältesten römischen Christen recht augenscheinlich zu machen, ist wiederholt von Verwandten die Rede, die der Apostel unter ihnen gehabt habe, V. 7. τϐς συγγενεῖς μϐ — V. 11. τὸν συγγενῆ μϐ. Auch V. 13. τὴν μητέρα αὐτϐ καὶ ἐμϐ, wird der Begriff der Verwandtschaft wenigstens dem Ausdruck nach hereingezogen. Nehmen wir noch V. 21. hinzu, wo auch unter den Grüßenden συγγενεῖς des Apostels genannt werden, so darf man mit Recht fragen, wo spricht der Apostel in irgend einer Stelle seiner ächten Briefe so viel von seinen Verwandten? Wie verdächtig ist überdieß noch besonders die Aufführung und Bezeichnung einiger dieser Personen. Aquila und Priscilla befanden sich nach 1. Cor. 16, 19. in Ephesus, nach Röm. 16, 3. aber sind sie in Rom. Es ist möglich, daß sie sich gerade in der nicht sehr langen Zwischenzeit zwischen der Abfassung dieser beiden Briefe von Ephesus wieder nach Rom begeben haben, allein es ist dieß eine bloße Möglichkeit, für welche jeder weitere Beweis fehlt. Erregt nun ohnedieß manches in diesem Kapitel Verdacht, so drängt sich von selbst die Vermuthung auf, sie seyen blos deswegen genannt, weil sie allerdings für den Zweck, welchen der Verfasser dieses Kapitels hat, die mit dem Apostel eng verbundenen ältesten römischen Christen aufzuzählen, an der Spitze eines solchen Verzeichnisses stehen mußten.

Mit Recht machte Schulz * darauf aufmerksam, daß die 1. Cor. 16, 19. nach der Erwähnung des Aquila und der Priscilla noch hinzugesetzten Worte: σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ, genau die nämlichen sind, welche darüber auch Röm. 16, 5. vorkommen: καὶ τὴν κατ' αὐτῶν ἐκκλησίαν. Schulz hätte hinzusetzen können, daß sich dadurch auch die Frage erledigt: Wie kommt Epänetus, der Geliebte des Paulus, welcher als Erstling der Christen in Asien gerühmt wird, V. 5., nach Rom? Auch diese Bezeichnung ist nämlich aus dem Schluß des ersten Briefs an die Corinthier genommen, wo V. 15. von Stephanas gesagt wird: ὅτι ἐςὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας. Dieß ist nun auf einen der römischen Christen übergetragen, nur ist statt Ἀχαΐας, wie übrigens auch Röm. 16, 5. einige Handschriften lesen, Ἀσίας gesetzt, da die Ehre derselben ἀπαρχὴ nur Einem zukommen kann. Ἀπαρχὴ Ἰταλίας aber, wie man denken könnte, konnte nicht wohl gesagt werden, da dieser Epänet, als ἀπαρχὴ ein vom Apostel Bekehrter seyn sollte, wie Stephanas 1. Cor. 15, 15., Andronikus und Junia aber schon vor der Bekehrung des Apostels zum Christenthum bekehrt waren, V. 7. Um so mehr aber mußten diese beiden, so alten römischen Christen wenigstens als συγγενεῖς in die nächste Beziehung zum Apostel gesetzt werden. Wie sie aber auch seine συναιχμάλωτοι genannt werden konnten zu einer Zeit, in welcher der Apostel noch in keine länger dauernde Gefangenschaft gerathen war, bleibt, da die vorübergehenden φυλακαί, 2. Cor. 6, 5. 11, 23., ein solches Prädicat nicht veranlassen konnten, unerklärlich, sehr leicht aber erklärt sich eine solche Prolepsis bei einem Spätern, welcher auf solche Prädicate großen Werth legte. Daß nun in einem solchen Zusammenhang auch ein Abschnitt über judaisirende Irrlehrer folgt, ist ganz in der Ordnung, da solche in die Person des Apostels sich hinein denkende Schriftsteller die Polemik gegen solche Gegner als eines der ersten Kriterien eines paulinischen Schreibens ansehen. Darum enthält nun auch diese, wie schon bemerkt worden ist, zum übrigen Inhalt gar nicht passende, Schilderung nichts Characteristisches, sondern nur das Allgemeinste, was über falsche Lehrer gesagt werden kann. Dagegen sollen gesteigerte Ausdrücke, wie V. 20.: θεὸς — συντρίψει τὸν σαταvᾶν ὑπὸ τὺς πόδας ὑμῶν, V. 18.: δυλεύυσι τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ (Phil. 3, 19. heißt es allerdings in einer gleichen Schilderung sogar ὧν ὁ θεὸς

* Theol. Stud. u. Krit. 1829. 3. H. S. 609.

ἡ κοιλία, allein es ist ja auch noch keineswegs gelungen, mit den Gegnern oder Irrlehrern des Philipperbriefs auf eine haltbare und befriedigende Vorstellung zu kommen), der Darstellung die ihr an sich fehlende Farbe erst geben. In dieselbe Kategorie gehört der Ausdruck V. 4. ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν. Nehmen wir nun noch hinzu, wie ungeschickt der Abschnitt V. 17—20. zwischen den Grüßen V. 1—16. und 21—24. steht, und wie unsicher die Stellung der Schlußdoxologie ist, so sind gewiß Gründe genug vorhanden, die Aechtheit dieses Kapitels in Zweifel zu ziehen, wogegen allerdings die Möglichkeit der Aechtheit immer wieder geltend gemacht werden kann, nur kommt es in der Kritik nicht auf das Mögliche, sondern das Wahrscheinliche an. Wollte man sich aber für die Aechtheit etwa besonders darauf berufen, daß ein späterer Schriftsteller in einem solchen Verzeichniß von Freunden und Verwandten des Apostels gewiß die in der ältesten römischen Tradition so berühmt gewordenen beiden Mitarbeiter des Apostels, den Clemens (Phil. 4, 3.) und Linus (2. Timoth. 4, 21.) nicht vergessen haben würde, so ist darauf mit gutem Grunde zu erwiedern, daß diese beiden ohne Zweifel absichtlich als jüngere, schon der zweiten Generation angehörende, Mitglieder der römischen Gemeinde weggelassen sind. Daß es dem Verfasser dieses Kapitels um das Verhältniß des Apostels zu den ältesten der ersten Stiftung der römischen Gemeinde gleichzeitigen Mitgliedern desselben zu thun ist, sieht man nicht blos aus der Erwähnung des Aquila und der Priscilla, sondern ganz besonders aus dem in Betreff des Andronikus und der Junia V. 7. gemachten Zusatz: οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις (unter welchen doch am wahrscheinlichsten die eigentlichen Apostel zu verstehen sind, um den Apostel Paulus nach dem Interesse dieses Schriftstellers als mit ihnen im besten Einverständniß stehend darzustellen), οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χριστῷ. Wozu diese Bemerkung, wenn der Verfasser nicht die so eben angegebene Absicht dabei hat?

In welchem großen Kontrast würden die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, wenn sie ächt wären, mit ihrer Nachgiebigkeit gegen die Judenchristen zu den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefs stehen und zu dem in ihnen ausgesprochenen Grundsatz des Apostels, zur Annäherung an die δοκοῦντες εἶναί τι auch nicht den geringsten Schritt zu thun?

Zweite Klasse der paulinischen Briefe.

Die Briefe an die Epheser, Colosser, Philipper, den Philemon und die Thessalonicher.

Viertes Kapitel.

Die beiden Briefe an die Epheser und Colosser.

Auf keinem der kleinern paulinischen Briefe liegt, mit Ausnahme der Pastoralbriefe, der Verdacht der Unächtheit schwerer, als auf dem Briefe an die Epheser, obgleich sein paulinischer Ursprung erst in der neuesten Zeit in Zweifel gezogen worden ist. Dem kühnen kritischen Vorgang Schleiermachers, in Ansehung des ersten Briefs an Timotheus, ist de Wette bei dem Epheserbriefe nachgefolgt, und zwar ganz auf demselben Wege, indem er durch Nachweisung eines Abhängigkeitsverhältnisses die apostolische Originalität in hohem Grade verdächtig machte. Der Brief an die Epheser ist nach dem von de Wette zuerst ausgesprochenen kritischen Urtheil * fast nichts als eine wortreiche Erweiterung des Briefs an die Colosser, und je größer der Kontrast seyn soll, welchen man zwischen diesem breiten Wortreichthum und der gedankenreichen Kürze des Briefs an die Colosser finden will, desto mehr scheint in Verbindung mit Anderem, was dem Apostel fremd ist, der Brief an die Epheser nur für eine Nachbildung des Briefs an die Colosser gehalten werden zu können, auf dieselbe Weise, wie nach Schleiermacher der erste Brief an Timotheus nur aus einer Erweiterung des aus den beiden andern Pastoralbriefen entlehnten Stoffes hervorgegangen ist. So großen Anstoß man an dieser kritischen Behauptung genommen hat, und so sehr man es sich sogleich angelegen seyn ließ, die Aechtheit des Briefs zu vertheidigen **, der einmal ge-

* Uebrigens hat sich das noch in der vierten Ausgabe der Einl. in's N. T. v. J. 1842. schwankende Urtheil de Wette's erst in der kurzen Erklärung des Eph.Briefs 1843. S. 79. zur entschiedenen Behauptung der Unächtheit ermuthigt.

** Auf eine sehr tumultuarische Weise ist dieß von Rückert, der Brief Pauli an die Eph. 1834. S. 303. f. geschehen. „Nur ein Mann, wie Paulus, kann Verfasser dieses Briefs seyn! War also er es nicht, so zeige man mir den Geist in jenen Zeiten, der ihm glich! Spurlos über die Welt gewandelt könnte er nicht seyn, so frage ich, wer er gewesen und wo? In

machten kritischen Wahrnehmung konnte ihre Wahrheit und Wichtigkeit nicht abgeläugnet werden, und die Frage ist jetzt nur, ob es nicht auch hier geht, wie es bei den Pastoralbriefen gegangen ist, daß der durch die Nachweisung eines solchen Verhältnisses angeregte kritische Zweifel nicht blos dem einen der in Frage stehenden Briefe gefährlich wird, sondern die beiden zusammengehörenden Briefe zugleich in dasselbe Schicksal hineinzieht.

Das Verwandtschaftsverhältniß der beiden Briefe ist in der That auffallend genug *, und nach der beinahe einstimmigen Ansicht der Kritiker und Interpreten ** kann es nur als ein Abhängigkeitsverhältniß des Epheserbriefs vom Colosserbriefe, nicht umgekehrt angesehen werden. Woher kommt es nun, daß der doch sonst nicht so gedankenarme Apostel, wenn er der Verfasser ist, zwei so gleichlautende Briefe unter denselben Verhältnissen zu derselben Zeit, wie beinahe allgemein angenommen wird, an zwei verschiedene, in jedem Falle nicht weit von einander entlegene Gemeinden geschrieben hat? Die Anklänge an den Colosserbrief in manchen Wendungen, Anschauungsweisen und Ausdrücken sollen sich daraus erklären, daß Paulus kurz vorher den Brief an die Colosser geschrieben hatte, und daß er noch lebte in der Richtung seiner Gedanken, welche, als er den Brief an die Colosser schrieb, durch den Gegensatz gegen jene Secte in ihm hervorgerufen worden war, woraus denn auch erhelle, daß er den Colosserbrief zuerst unter diesen beiden geschrieben haben müsse. Diese Erklärung gibt Neander ***, und in demselben Sinne sagt Harleß †: „ein Schreiben, das der Apostel gerade nach dem wehmüthigen Geschäft, die unendliche

den Reihen der Nachahmer, der Stoppler, der Betrüger stund er nicht, wo also such' ich ihn?" Mit solchen Declamationen glaubt man auch jetzt noch jeden kritischen Zweifel dieser Art am einfachsten niederschlagen zu können, wie wenn der Verfasser eines kanonischen Briefs, wenn er nicht Apostel war, nur in die Klasse der verächtlichsten Menschen, „der Pfuscher, der Fälscher, der geistesarmen Stoppler" (S. 299.) gehören könnte, oder wenn er kein Stoppler gewesen, auch namhaft gemacht werden müßte, weil er nicht spurlos über die Welt gewandelt seyn könnte. Hat er denn nicht eben durch ein solches Geistesproduct eine Spur seines Daseyns zurückgelassen?

* Man vgl. die übersichtliche Zusammenstellung der betreffenden Stellen, welche de Wette Einl. S. 259. in einer Vergleichungstafel gegeben hat, und die kurze Erkl. des Br. S. 79.

** Nur Mayerhoff, der Brief an die Col., mit vornehml. Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft 1838., macht hier eine Ausnahme.

*** Gesch. der Pfl. u. s. w. S. 450.

† Comm. über den Br. P. an die Eph. 1834. Einl. S. 39.

Fülle göttlicher Weisheit gegen das Eindringen armseliger Menschenweisheit vertheidigen zu müssen, an andere Christen abfaßte, zeige sehr natürlich eine größere Bewegung in der Darstellung, zugleich aber in einer Menge von Anklängen die Verwandtschaft mit dem Briefe, dessen Abfassung der Apostel eben vollendet habe." Es ist also mit Einem Worte die gleichzeitige Abfassung der beiden Briefe, welche das Räthsel lösen soll. Was konnte aber, muß man fragen, den Apostel bestimmen, nachdem er den Colosserbrief beendigt hatte, in derselben Richtung der Gedanken fortzuschreiben, und noch einen zweiten Brief abzufassen, zu welchem er keine besondere Veranlassung hatte? Ist es denn die sonstige Weise des Apostels, solche Briefe zu schreiben, und wenn man sich den Inhalt des Epheserbriefs nur daraus erklären zu können glaubt, daß er die Bestimmung eines Circularschreibens hatte, in welchem Paulus als der Heidenapostel sich an alle Heidenchristen jener Gegenden als solche richtete, und nur von der Einen großen gemeinsamen Angelegenheit der ächten Wirksamkeit des Evangeliums unter den Heiden handelte, ohne sich auf andere einzelne Gegenstände einzulassen *, ist hiemit etwas Anderes über diesen Brief gesagt, als eben das Eigene, das uns an ihm am meisten auffallen muß, daß ihm das individuelle Gepräge, die Farbe, Form und Haltung fehlt, die die ächt apostolischen Briefe an sich tragen? Aber es wird ja durch jene Annahme nicht einmal die Sache selbst, wie sie ist, und thatsächlich vor Augen liegt, erklärt, sondern nur der Versuch gemacht, ihre Wirklichkeit wieder zu läugnen. Die eigene Erscheinung, die sich uns in dem Verhältniß dieser beiden Briefe zeigt, ist nur sehr ungenügend bezeichnet, wenn man von bloßen Anklängen, sey es auch von einer Menge von Anklängen spricht. Der ganze Inhalt ist im Grunde derselbe, und was man Anklänge nennt, besteht nicht in einzelnen zufälligen, unwillkürlich sich aufdringenden Reminiscenzen, sondern es sind ganze Sätze, die sich wörtlich wiederfinden, oder nur mit solchen Abänderungen, die das dem Verfasser vorschwebende Original überall gar zu deutlich verrathen, mag man nun annehmen, es sey der kürzere gedrängtere Inhalt des zuerst geschriebenen Colosserbriefs im Epheserbrief erweitert, oder der ausführlichere Inhalt des Epheserbriefs im Colosserbriefe mehr nur in einem Auszuge gegeben worden. In jedem Falle sehen wir hier eine Umarbeitung des einen Briefs in den andern vor uns, die

* Neander a. a. O. S. 480.

nicht aus einem zufälligen, ungesuchten Zusammentreffen der Gedanken, sondern nur aus der bestimmten Absicht erklärt werden kann, in dem einen dieser beiden Briefe mehr oder minder nur eine Copie des andern zu geben, und wenn auch die Interpreten und Kritiker zur Vertheidigung der Aechtheit sich noch so viele Mühe geben, neben der Uebereinstimmung auch wieder die Verschiedenheit der beiden Briefe in's Licht zu setzen, es kommt doch alles, was für diesen Zweck geltend gemacht werden kann, nicht sowohl dem Epheserbriefe, als vielmehr nur dem Colosserbriefe zu gut, da nur der letztere neben dem allgemeinen Inhalte, welchen er mit dem Epheserbriefe theilt, auch wieder Eigenthümliches, Locales, Individuelles, wie man es sonst in den Briefen des Apostels zu finden gewohnt ist, enthält, und dadurch die so große Identität der beiden Briefe nicht gerade zu einer durchgängigen werden läßt. Bei diesem Stande der Sache kann man sich nicht wundern, daß dasselbe Räthsel, das man bisher nur durch die Annahme einer gleichzeitigen Abfassung der beiden Briefe lösen zu können glaubte, einem neuern Kritiker nur auf dem entgegengesetzten Wege seine Lösung zu finden scheint. Denn bei gleichzeitigen Schreiben, sagt Schneckenburger *, „wäre wohl die allgemeine Verwandtschaft in Gedanken, nicht aber eine solche Aehnlichkeit in unbedeutenden Dingen, nicht eine so, fast möcht' ich sagen, mechanische Benützung denkbar. Auch läßt sich nicht wohl absehen, warum Paulus zwei so verwandte Briefe beinahe gleichzeitig in ungefähr dieselbe Gegend abgeschickt haben sollte." Daher nun die Meinung Schneckenburgers: der Brief an die Epheser (dieser wird nun ebenso vorangestellt, wie von den Vertheidigern jener andern Ansicht der Colosserbrief) müsse dem Apostel bei Abfassung des colossischen Sendschreibens vor Augen gewesen seyn. Sollte es denn so unwahrscheinlich seyn, daß Paulus, als er Veranlassung erhielt, an die Colosser zu schreiben, den früheren Brief in jene Gegenden zur Hand genommen habe? Nur an ein Concept und dergleichen sey nicht zu denken, sondern weil er im erstern gleichsam die Summe der Dogmatik und Moral für das kleinasiatische Bedürfniß redigirt hatte, habe er vielleicht zu weiterem Gebrauch für andere ähnliche Weisheitsfreunde eine Abschrift davon genommen, oder wenn er es nicht that, thaten es seine amanuenses zu eigener Erbauung und Bekehrung. Im Begriffe nun, an die Colosser zu schreiben, habe er vielleicht jenen ersten

* Beiträge zur Einl. in's N. T. 1832. S. 143.

Brief zur Hand genommen, und unwillkürlich sehen so auch gleichgültige und zufällige Reminiscenzen von Wendungen und Ausdrücken in den neuen übergegangen. Abgeschrieben hätte demnach auch so der Apostel sich selbst, und es bleibt auch bei dieser Hypothese dabei, daß die Uebereinstimmung der beiden Briefe keine zufällige, sondern nur eine absichtliche seyn kann. Für wen schickt sich aber eine solche Absichtlichkeit besser, für den Apostel, bei welchem wir uns keinen Grund denken können, warum er dießmal in seinen Briefen als ein solcher Doppelgänger soll erschienen seyn, oder für einen Andern, welcher schon dadurch, daß er auf den Gedanken kam, im Namen des Apostels aufzutreten und Briefe zu schreiben, eine besondere Absicht verräth, zu deren Erreichung vielleicht eben auch der doppelte, in Umlauf gesetzte, Brief ein Mittel zu seyn schien? Zu allem diesem, was zunächst blos die Außenseite des Briefs betrifft, kommt sodann noch, daß derselbe, wenn er wirklich an die Epheser gerichtet war, unmöglich von Paulus geschrieben seyn kann. Denn wie sollte der Apostel an eine Gemeinde, in deren Mitte er so lange gelebt hatte, und mit welcher er so genau bekannt war, als ein ihr Fremder schreiben, und von ihrem Glauben nur als von einem durch Andere vernommenen reden? Vgl. 1, 15. Die Ueberschrift und Zuschrift im Texte selbst (1, 1.) ist zwar zweifelhaft, aber wenn auch der Brief kein Brief an die Epheser war, wenn die Ortsbestimmung ganz fehlte, oder vielleicht „an die Laodicener" lautete, so begründet doch auch die Unbestimmtheit und die auch im letztern Falle bleibende Ungewißheit seiner Bestimmung ein Vorurtheil gegen seinen paulinischen Ursprung.

Geht man in den Inhalt des Briefs, oder, da bei der wesentlichen Identität der Inhalt des einen von dem des andern nicht getrennt werden kann, der beiden Briefe genauer ein, um sich aus ihm von ihrem paulinischen Character zu überzeugen, so stößt man auch hier auf Erscheinungen eigener Art. Befremden muß hier vor allem der in beiden Briefen vorzugsweise in die transcendenten Regionen der Geisterwelt gerichtete Blick und das überall sichtbare Bestreben, Christus seiner höhern Würde nach durch Prädicate zu verherrlichen, welche ganz aus diesem übersinnlichen Gebiet genommen sind. Am nächsten schließt sich an die paulinische Christologie die Stelle Eph. 1, 20. f. an, in welcher von Christus gesagt wird, Gott habe ihn von den Todten erweckt, und er habe sich zu seiner Rechten gesetzt in den

himmlischen Regionen, ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξȣσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος, ὀνομαζομένȣ ȣ̓ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τȣ́τῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τȣ̀ς πόδας αὐτȣ̃. So geht ja auch die Anschauungsweise des Apostels der Erhöhung Christi, als des alles sich unterwerfenden Herrschers, bis zur höchsten Spitze ihrer Vollendung nach (1. Cor. 15, 24.), wo sind aber in einem der Hauptbriefe des Apostels die ἐπȣράνια (vgl. 3, 10.), die Regionen der übersinnlichen Welt, nach den verschiedenen sie ausfüllenden und von Stufe zu Stufe aufsteigenden Mächten, so wie hier und Col. 1, 16. 17.* classificirt, wo ist auf gleiche Weise Christus an die Spitze des ganzen Systems der Geisterwelt gestellt? Die Christologie dieser beiden Briefe stellt sich aber nicht blos auf den Standpunkt der in Gemäßheit der Erhöhung Christi von unten nach oben gehenden Betrachtung seiner absoluten Würde, sondern sie faßt Christus auch als das von Anfang an seyende absolute Princip alles Seyns auf. Denn er ist, wie er Col. 1, 15. f. prädicirt wird, das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, weil in ihm alles geschaffen ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, seyen es Throne, oder Herrschaften, oder Mächte, oder Gewalten, Alles zusammen ist durch ihn geschaffen und für ihn (so daß in ihm der Endzweck ist, in welchem alles Geschaffene sich realisirt), und er ist vor Allem, und Alles hat in ihm sein Bestehen. Es wird ihm demnach, als dem schöpferischen Princip alles Seyenden, absolute Präexistenz zugeschrieben, zunächst zwar nur im Colosserbrief, da aber der Epheserbrief denselben zu seiner Voraussetzung hat, so kann kein Zweifel darüber seyn, daß die Christologie beider Briefe überhaupt dieselbe ist. Wenn nun auch in den Homologumena des Apostels einzelne Andeutungen ähnlicher Art sich finden, so sind es doch immer bloße Andeutungen, über welche noch gestritten werden kann, hier aber ist das absolute vorweltliche Seyn so sehr die Hauptidee, daß sich eigentlich der ganze Gedankengang dieser Briefe in ihr bewegt. Christus ist

* Röm. 8, 38. ist blos von ἀρχαί und ἄγγελοι die Rede, nirgends bei Paulus finden sich auch θρόνοι und κυριότητες, noch weniger, wie in beiden obigen Stellen offenbar anzunehmen ist, in solcher Stufenfolge des Rangs. 1. Cor. 15, 24. sagt zwar Paulus von Christus, daß er καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξȣσίαν καὶ δύναμιν, hier kann aber doch niemand an verschiedene Klassen einer Engelshierarchie denken, weßwegen diese Stelle auch nicht als Parallele gebraucht werden sollte.

der Centralpunkt des ganzen Geisterreichs, und seine Thätigkeit wird als eine ganz besonders auf die unsichtbare übersinnliche Welt sich beziehende, wenigstens immer zugleich Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares, auf gleiche Weise umfassende dargestellt. Dafür gibt es nicht nur keine Analogie bei dem Apostel Paulus, sondern wir werden auch dadurch in einen Ideenkreis versetzt, welcher einem ganz andern geschichtlichen Gebiet angehört, dem gnostischen. Was die Gnostiker in eine Mehrheit von Aeonen, welche immer wieder in denselben Hauptbegriff sich auflösen, mythisch auseinander legten, ist hier in dem Einen Christus vereinigt, in welchem, wie in dem gnostischen Nus, oder Monogenes, der höchste absolute Gott sein verborgenes Wesen aufschließt und offenbart, als der *εἰκὼν τȣ̃ θεȣ̃ τȣ̃ ἀοράτȣ*, dem *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, dem höchsten Princip alles Seyns und Lebens, in welchem, wie er *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*, so auch *ἐκτίσθη τὰ πάντα, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*, Col. 1, 15. f. als dem *Χριστός*, welcher *τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι*, Col. 3, 11. *. Wie

* Nach der Lehre der Valentinianer schickte Christus aus dem Pleroma den Soter, *ἐνδόντος αὐτῷ πᾶσαν τὴν δύναμιν τȣ̃ πατρὸς καὶ πᾶν ὑπ' ἐξȣσίαν παραδόντος καὶ τῶν αἰώνων δὲ ὁμοίως, ὅπως ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κτισθῇ τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, θεότητες, κυριότητες.* Iren. Adv. haer. 1, 4. 5. Dasselbe gibt Theodoret Haer. fab. 1, 7. als Lehre der Valentinianer an, Christus habe den Erlöser Jesus geschickt, *ὥστε ἐν αὐτῷ κτισθῆναι καὶ τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, καὶ θρόνȣς, καὶ κυριότητας, καὶ θεότητας, ὡς αὐτοὶ λέγȣσι.* Nach der gewöhnlichen Annahme haben die Valentinianer diese Vorstellungen und Ausdrücke aus dem Colosserbrief genommen, woher kommt es aber, daß gerade dieser Brief ihrer Denk- und Ausdrucksweise so sehr entsprach? Wie sie auch noch andere Stellen dieser beiden Briefe für sich zu benützen wußten, sehen wir aus Iren. 1, 3. 4.: *ὑπὸ Παύλȣ φανερῶς εἰρῆσθαι λέγȣσι· καὶ αὐτός ἐστι τὰ πάντα* (Col. 3, 11.), *καὶ πάλιν* (Col. 2, 9.) *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, καὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τȣ̃ θεȣ̃* (Eph. 1, 10.) *ἑρμηνεύȣσιν εἰρῆσθαι, καὶ εἴ τινα ἄλλα.* Es ist keine so undenkbare Annahme, daß zwar die spätern Valentinianer, die Irenäus widerlegt, sich auf diese Stellen für ihre Lehren beriefen, diese Uebereinstimmung selbst aber darin ihren Grund hat, daß diese Briefe in einem Kreise entstunden, in welchem schon damals solche gnostische Ideen im Umlauf waren. Wie überhaupt die ersten Anfänge der christlichen Speculation mit den Anfängen der Gnosis zusammenfielen, so wurden durch die sich entwickelnde und die christliche Speculation selbst erst anregende Gnosis manche Vorstellungen und Ausdrücke in Umlauf gesetzt, welche, wenn auch schon aus gnostischem Boden entsprungen und gnostische Elemente in sich enthaltend, doch für das unbefangene christliche Bewußtseyn noch nichts Anstößiges hatten, obgleich schon damals nicht Alles gleich

die gnostischen Systeme auf der Grundidee beruhen, daß alles von dem höchsten Gott ausgegangene geistige Leben in seine ursprüngliche Einheit zurückgehen, in das absolute Princip wieder aufgenommen, jede entstandene Disharmonie in Harmonie aufgelöst werden muß, so ist auch in diesen Briefen die Thätigkeit Christi vorzugsweise eine wiederherstellende, zurückführende, einigende, deren Endzweck ist, *εἰς οἰκονομίαν τῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* * (d. h. nach der Idee einer in der Fülle der Zeiten, somit in bestimmten Epochen, in einer Reihe sich gegenseitig bedingender Momente, sich entwickelnden Religionsökonomie) *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριςῷ*, Eph. 1, 10., *καὶ δι' αὐτῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν*, Col. 1, 20. Von diesem Gesichtspunkt aus wird daher auch in beiden Briefen besonders hervorgehoben, daß Christus auch in Beziehung auf seinen Tod die *εἰρήνη ἡμῶν* ist, *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν*, Eph. 2, 14., der *εἰρηνοποιήσας*, und zwar *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς ὀυρανοῖς*, Col. 1, 20. Aus diesem höhern umfassenden Gesichtspunkt einer auf das ganze Universum sich erstreckenden Vermittlung und Einigung wird hier durchaus die Thätigkeit Christi betrachtet. Mag man dieß mit den Hauptsätzen der paulinischen Christologie und Versöhnungslehre noch so gut in Einklang bringen zu können glauben, gewiß ist, daß diese Ideen bei Paulus nirgends auf solche Weise hervortreten, und man kann daher mit Recht behaupten, daß sich in diesen Briefen ein neuer eigenthümlicher Ideenkreis aufschließt, welcher über den gewöhnlichen der paulinischen Briefe entschieden hinausgeht, eine transcendente Region, in welche Paulus zwar auch schon hinausblickte, die aber von ihm nie so absichtlich fixirt und mit dem Interesse einer metaphysischen Speculation in den Inhalt seiner Briefe hereingezogen wurde.

christlich zu lauten schien, wie es in dieser Hinsicht bemerkenswerth ist, daß im Col.Brief zwar von *κυριότητες*, nicht aber von *θειότητες*, woran der Valentinianer sich nicht stieß, die Rede ist. Unstreitig gehören alle diese Ausdrücke *ἀρχαί, ἐξουσίαι, θρόνοι, κυριότητες, θειότητες, αἰῶνες, πλήρωμα* u. s. w. einem Kreise an, in welchem man sich schon der Speculation über die Geisterwelt mit besonderer Vorliebe zuwandte, wo erwachte aber diese Vorliebe früher als in der Sphäre der sich bildenden Gnosis, und mit welcher andern Geistesrichtung hängt sie enger und natürlicher zusammen, als mit der gnostischen?

* Dem gesuchten Ausdruck liegt einerseits das *πλήρωμα τῦ χρόνυ*, Gal. 4, 4. zu Grunde, andererseits spielt er in das gnostische Aeonen-Pleroma und die Oekonomie desselben hinüber.

Wie schon die Christologie dieser Briefe ein ächt gnostisches Gepräge an sich trägt, so sind es auch sonst gnostische Begriffe und Anschauungen, welchen wir hier begegnen. In diese Kategorie gehört ganz besonders das in den beiden Briefen so emphatisch hervortretende *πλήρωμα*, bei welchem man nothwendig an das gnostische Pleroma denken muß. Das erstere ist mit dem letztern so verwandt, daß es auch nur aus ihm richtig erklärt werden kann. Das gnostische Pleroma ist nicht das Absolute selbst, sondern das, worin das Absolute in seiner Absolutheit sich manifestirt, seinen Begriff realisirt, mit seinem bestimmten Inhalt sich erfüllt. Nach der Lehre der Valentinianer ist nicht der Bythos, der göttliche Urgrund, an und für sich, sondern nur sofern er als der Inbegriff der ihn erfüllenden Aeonen gedacht wird, das Pleroma. Diese dreißig Aeonen, sagt Irenäus (1. 1, 3.) nach der Darstellung der valentinianischen Aeonenlehre, sind *τὸ ἀόρατον καὶ πνευματικὸν κατ᾽ αὐτοὺς πλήρωμα*, das in eine Ogdoas, Dekas und Dodekas sich theilt. Der vom Nus oder Monogenes hervorgebrachte Logos wird die *ἀρχὴ καὶ μόρφωσις παντὸς τοῦ πληρώματος* genannt, d. h. derjenige, in welchem das Pleroma zuerst seine Gestalt erhält, der Begriff desselben sich selbst bestimmt, sofern der Logos in Verbindung mit der *Ζωή*, als seiner *σύζυγος*, der *πατὴρ πάντων τῶν μετ᾽ αὐτοῦ ἐσομένων* ist, er hat an sich schon das ganze Pleroma in sich, wie er selbst nur die bestimmtere reellere Form des Nus oder Monogenes ist. Der höchste absolute Gott ist also nicht das Pleroma selbst, sondern er hat es nur als seinen Inhalt in sich *. Eben diesen Begriff des Pleroma finden wir nun auch in beiden Briefen, nur mit dem Unterschied, daß hier nicht ausdrücklich von einer Mehrheit von Aeonen, als dem Inbegriff des Pleroma die Rede ist, Christus aber, nicht der höchste Gott selbst, ist das Pleroma, weil in Christus erst der an sich seyende Gott aus seinem abstracten Seyn heraustritt, und zur Fülle des concreten Lebens sich aufschließt. Denn *ἐν αὐτῷ*, wird Col. 1, 19. gesagt, *εὐδόκησε (ὁ θεὸς), πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*. Col. 2, 9.: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι· ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς*

* Man vergl. Irenäus 2. 1, 2.: **Deus — solus pater et continens omnia. — Quemadmodum enim poterit super hunc alia plenitudo aut initium, aut potestas aut alius Deus esse, cum oporteat Deum, horum omnium pleroma, in immenso omnia circumtenere et circumteneri a nemine.**

καὶ ἐξϛσίας. Ephes. 1, 22. 23.: *Αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτϛ, τὸ πλήρωμα τϛ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρϛμένϛ.* Eph. 3, 19.: *Γνῶναι — τὴν ἀγάπην τϛ Χριϛϛ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τϛ θεϛ.* Eph. 4, 13.: *τὸ πλήρωμα τϛ Χριϛϛ.* Dabei zeigt sich noch eine weitere merkwürdige Uebereinstimmung. Nach der Lehre der Valentinianer theilen sich die Aeonen, deren Gesammtheit das Pleroma ausmacht, in männliche und weibliche, sie bilden sogenannte Syzygien, ehelich verbundene Paare. Der Propator ist durch Syzygie mit seiner *ἔννοια* (dem Gedanken seiner selbst, seinem Selbstbewußtseyn) verbunden, ebenso der Monogenes oder Nus mit der Aletheia, der Logos mit der Zoë, der Anthropos mit der Ekklesia. Aus diesen gingen auch die übrigen Aeonen als Syzygien hervor. Auf gleiche Weise bildet nach dem Epheserbriefe Christus eine Syzygie mit der Kirche. Christus ist zwar das Haupt der Kirche, aber auch der Mann ist das Haupt der Frau, und die Männer werden ermahnt, ihre Frauen zu lieben, ebenso wie auch Christus die Kirche geliebt, und sich selbst für sie hingegeben hat, damit er sie sich heiligte, und sie sich selbst herrlich darstellte, fleckenlos und rein. Eph. 5, 23. f. Das ist das große *μυστήριον*, von welchem der Verfasser des Briefs 5, 32. in Beziehung auf Christus und die Kirche spricht, daß sie also gleichsam die mit ihm ehelich verbundene Gattin ist. Vermöge dieses Verhältnisses geht nun der Begriff des Pleroma auch auf sie über. Wie Christus das *πλήρωμα*, so ist auch die Kirche das *πλήρωμα* und zwar das *πλήρωμα* Christi, sofern er selbst das *πλήρωμα* im höchsten Sinne ist. Dieß ist der einfache Sinn der so vielfach gedeuteten Worte: *τὸ πλήρωμα τϛ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρωμένϛ*; es ist hiemit nichts anders gesagt, als daß Christus das Pleroma im höchsten absoluten Sinne ist, sofern alles auf absolute Weise es ist, was er mit sich als dem absoluten Inhalt erfüllt. Es liegt in dem Begriffe des *πλήρωμα* die Beziehung des Einen zum Andern, das Verhältniß des abstracten und concreten Seyns, des absoluten Ansichseyns und der Manifestation oder Realisirung desselben, oder auch das Verhältniß von Form und Inhalt. Wie Christus das *πλήρωμα* ist, sofern in ihm das absolute Wesen Gottes sich manifestirt, und zum concreten Seyn wird, der Begriff Gottes mit seinem bestimmten Inhalt sich erfüllt, so ist auch mit der Kirche, als dem *πλήρωμα* Christi, der Begriff eines concretern realeren Seyns, als Christus selbst ist.

zu verbinden. Ist die Kirche als πλήρωμα das concrete reale Seyn, mit welchem als seinem Inhalt Christus sich erfüllt, so ist dagegen in höherer Beziehung Christus, als die Form dieses Inhalts, selbst wieder der Inhalt, mit welchem alles, was überhaupt ist, das an sich Seyende, auf absolute Weise sich erfüllt. Mit dem Ausdruck πλήρωμα wird daher immer ein concretes reales Seyn bezeichnet, als der Inhalt eines andern Seyns, mit welchem es sich zur Einheit der Form und des Inhalts zusammenschließt. In diesem Sinne darf man den Ausdruck πλήρωμα weder schlechthin activ noch passiv nehmen, sondern beide Begriffe gehen in einander über, weil ja das Erfüllende, Vollmachende, auch wieder das Volle, Vollgewordene, das mit seinem bestimmten Inhalt Erfüllte ist. Als πληρούμενος τὰ πάντα ἐν πᾶσι ist Christus das die πάντα ἐν πᾶσι mit ihrem bestimmten Inhalt erfüllende πλήρωμα, und dieses πλήρωμα selbst ist die mit ihrem absoluten Inhalt erfüllte absolute Allheit. Wie mit dem Begriff des πλήρωμα verhält es sich auch mit dem Begriff des σῶμα. Die Kirche ist das σῶμα Christi, Eph. 1, 23. 4, 12., aber auch Christus wird σῶμα genannt, er ist das σῶμα der Gottheit, sofern in ihm πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, alles, was die Idee der Gottheit mit ihrem bestimmten concreten Inhalt erfüllt, σωματικῶς wohnt, Col. 2, 9., was sich nur aus diesem Zusammenhang der Begriffe erklären läßt. Ist aber er selbst das σῶμα der Gottheit, so kann die Kirche nur in einem concreteren Sinn sein σῶμα seyn, da er, als σῶμα der Gottheit, das Haupt der Kirche und das Princip ist, ἐξ ὃ πᾶν τὸ σῶμα, συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάϛȣ μέρȣς, τὴν αὔξησιν τȣ̃ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτȣ̃ ἐν ἀγάπῃ, Eph. 4, 16., womit nach ächt gnostischer Anschauungsweise die Kirche in ihrem realen Seyn als ein innerlich gegliederter, in der Idee seiner Einheit bestehender Organismus bezeichnet wird. Auch das Verhältniß, in welchem die Kirche als σῶμα zu Christus steht, führt wieder auf die Idee der Syzygie zurück, da nach Eph. 5, 28. auch die γυναῖκες die σώματα der ἄνδρες sind, worin sich uns nur wieder der gnostische Begriff des πλήρωμα darstellt, indem auch hier die Idee zu Grunde liegt, daß das Seyn der ἄνδρες erst in dem der γυναῖκες seinen vollen Inhalt hat, in ihm erst seinen Begriff realisirt. Nur aus dem Kreise dieser Vorstellungen kann, wie ich glaube, auch die dunkle Stelle 3, 9. eine befriedigendere

Erklärung erhalten. Die *οἰκονομία μυστηρίȣ* besteht darin, daß Gott Alles erschaffen hat, *ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξȣσίαις ἐν τοῖς ἐπȣρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τȣ̃ θεȣ̃ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν Χριςῷ Ἰησȣ̃, τῷ κυρίῳ ἡμῶν*. Als Endzweck der Schöpfung wird hier angegeben, daß die *σοφία τȣ̃ θεȣ̃* erkannt wird von den himmlischen Mächten und zwar durch die Vermittlung der Kirche, der Endzweck der Schöpfung realisirt sich also durch eine in das Pleroma zurückgehende Bewegung, nur wird diese Bewegung ideell in das Wissen der *ἀρχαὶ* und *ἐξȣσίαι* gesetzt, welche hier dieselbe Stelle haben, wie die Aeonen der Gnostiker. Nach der Lehre der Valentinianer realisirt sich der Endzweck der Schöpfung dadurch, daß die Sophia selbst mit den Pneumatischen, deren Gesammtheit die Gemeinde bildet, in das Pleroma zurückkehrt. In diesem realen Sinn konnte der Verfasser des Briefs den sich realisirenden Endzweck der Schöpfung nicht in die *σοφία* setzen, da er nicht die *σοφία*, sondern die *ἐκκλησία* zu der mit Christus verbundenen *σύζυγος* macht. Aber auch so darf die *σοφία* nicht fehlen, nur ist sie ideell die in der Realisirung des göttlichen Weltplans sich realisirende göttliche Weisheit, sofern sie von den die höchste Geisterwelt bildenden himmlischen Mächten erkannt wird, und zwar durch die Kirche, welche als das Object dieser Erkenntniß dieselbe vermittelt. Das Object dieser Erkenntniß kann aber die Kirche nur seyn in ihrer Syzygie mit Christus. Wie also nach der Lehre der Gnostiker die in das Pleroma zurückkehrende Sophia als Braut mit ihrem Bräutigam, dem Erlöser, sich verbindet, so wird auch hier der sich realisirende Endzweck der Schöpfung in die mit Christus ehelich verbundene *ἐκκλησία* gesetzt, sofern in ihr von den himmlischen Mächten die Weisheit Gottes erkannt wird*. In diesem durch das *γνωρίζειν* der *ἀρχαὶ καὶ ἐξȣσίαι* sich realisirenden Endzweck der Schöpfung geht die *πρόθεσις τῶν αἰώνων*, der Vorsatz der Aeonen, oder das, was Gott in den Aeonen (die hier, wie die gnostischen Aeonen, die *αἰῶνες τȣ̃ αἰῶνος* Eph. 3, 21. sind, die Aeonen Gottes, als des Uräon, die das Wesen Gottes

* *Ἵνα γνωρ.* V. 10. kann nur mit *τίς ἡ οἰκ. τȣ̃ μυς.* zusammenconstruirt werden: Mir ist die Gnade gegeben, das Evangelium zu verkündigen und alle darüber zu belehren, *τίς ἡ οἰκον. τȣ̃ μυςηρ.*, daß nämlich diese *οἰκον. τȣ̃ μυςηρ.* ihren Endzweck darin hat, daß *γνωρισθῇ* u. s. w.

constituirenden Subjecte der göttlichen Ideen des in der Reihe der Aeonen, ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις Eph. 2, 7., sich entwickelnden und realisirenden Weltplans) ideell sich vorausgesetzt hat, nachdem es in Christus ausgeführt und realisirt ist, als die realisirte Idee wieder in sich zurück. Alles dieß läßt sich offenbar nur vom Standpunkt der gnostischen Anschauungsweise aus richtig auffassen und verstehen. So wird denn nun auch das in diesem Zusammenhang der σοφία gegebene Prädicat πολυποίκιλος, „diese sonderbare einzige Zusammensetzung," die den Erklärern so viele Mühe verursacht hat, nur aus dem Kreise derselben Vorstellungen erklärt werden können. Harleß neigt sich am Ende zu der in der Hauptsache auch von de Wette gebilligten Ansicht hin: die πολυποίκιλος σοφία erweise sich als solche in dem Unterschied der jetzigen Offenbarung von früheren, den Offenbarungen Gottes in der Natur und in dem Gesetze. Es sey die wunderbare Weisheit, die den Widerstreit zwischen Gesetz und Gnade schlichte, es sey der Gedanke: συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τὺς πάντας ἐλεήσῃ, welcher den Apostel auch anderwärts zu dem Ausruf begeistere: ὢ βάθος πλέτυ καὶ σοφίας u. s. w. Röm. 11, 32. f., es sey die vorbereitende Zucht der Offenbarungen des alten Bundes, von welchen es Hebr. 1, 1. heißt: πολυτρόπως πάλαι u. s. w. Nur meine der Apostel allerdings diese Reihe der frühern Offenbarungen hier nicht, denn er rede ja nur von der Weisheit, welche durch die Kirche des neuen Bundes sich kund gebe, aber im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Offenbarungen Gottes nenne er auch die letzte und schließliche eine Offenbarung der vielgestaltigen Weisheit Gottes. Alles dieß läßt sich zwar ganz gut hören, kann aber doch die Frage nicht beseitigen, warum der Apostel, wenn er dieß sagen wollte, dafür gerade den eigenen Ausdruck πολυποίκιλος wählte, und von einer mannigfaltigen, vielgestaltigen Weisheit sprach, wenn doch eigentlich nur die Einheit im Gegensatz der Hauptbegriff ist, welche er ausdrücken will. Ich glaube, man kann sich diese πολυποίκιλος σοφία nur aus der Voraussetzung erklären, dem Verfasser des Briefs habe auch hier die gnostische σοφία vorgeschwebt, für welche dieses Prädicat bezeichnender als irgend ein anderes ist, da es ganz zu ihrem Wesen gehörte, durch eine Reihe der verschiedenartigsten Formen und Zustände hindurchzugehen. Bei Irenäus findet sich sogar von ihrem leidensvollen Zustand, welcher

sie hauptsächlich characterisirt, derselbe Ausdruck πολυποίκιλος gebraucht *.

In einem solchen Zusammenhang kann es nicht für zufällig gehalten werden, daß eine vom Apostel Paulus sonst nirgends auch nur angedeutete Idee gerade in einem dieser Briefe sich findet. Ich meine die Stelle Eph. 4, 8., die hier, ungeachtet des Widerspruchs der meisten neuern Interpreten, nach dem natürlichsten Sinne der Worte nur von der Höllenfahrt verstanden werden zu können scheint. Daß sie, wie Harleß sagt, die einzige Stelle wäre, wo die Höllenfahrt Christi als ein characteristicum seiner Erscheinung hingestellt würde, was sie in keiner Weise sey, kann ich am wenigsten als Grund gelten lassen, aber auch die übrigen Gründe, auf welche sich Harleß für seine Erklärung beruft, beweisen eben so wenig. Wird gesagt, daß in den Zusammenhang nur der Gegensatz von Erde und Himmel passe, so wird dabei schon willkürlich vorausgesetzt, daß die beiden Glieder V. 8. von denselben Subjecten verstanden werden müssen, von denen, die sich Christus auf der Erde als die Seinigen gewonnen habe. In dem Psalm, aus welchem die Worte V. 8. genommen sind, mag allerdings vom Tod, oder einer Niederfahrt zur Hölle, keine Spur sich finden. Wenn nun aber Harleß weiter behauptet, „daß der Apostel eine solche Spur in dem Psalm gefunden habe, würden wir nur beweisen können, wenn er die Stelle in einem Zusammenhang citirte, in welchem der Tod oder die Niederfahrt Christi ein integrirendes Moment wäre, es finde aber hier das gerade Gegentheil statt: was für ein Zusammenhang sey zwischen den Gnadengaben, die Christus den Seinen gebe und seinem Tode, oder seinem descensus ad inferos? Wenn der Apostel durchführen wollte, daß das Verfahren des triumphirenden Gottes, der seine Ueberwundenen mit sich führt, ohne zu erwarten, daß sie sich ihm darbieten, das des Sohnes sey, der auch die Seinen in seiner Gemeinde auf Erden dahin stelle, wo er wolle, was denn da eine Erwähnung des Todes oder der Höllenfahrt Christi solle?" — so kann ich allem diesem nicht beistimmen, und zwar schon deßwegen nicht, weil hier immer schon vorausgesetzt wird, daß die Stelle nur in einem die Idee der Höllenfahrt ausschließenden Sinn verstanden werden könne. Was ist aber

* Adv. haer. 1. 4, 1.: *συμπεπλέχθαι τῷ πάθει, καὶ μόνην ἀπολειφθεῖσαν ἔξω παντὶ μέρει τῦ πάθυς ὑποπεσεῖν, πολυμερῦς καὶ πολυποικίλυ ὑπάρχοντος.*

natürlicher, als αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν von den Gefangenen zu verstehen, die der in den Hades hinabgestiegene Christus nun als seine Gefangenen, d. h. als die durch ihn Befreiten aus demselben mit sich führte, was ja von jeher die gewöhnlichste Ansicht von dem Zwecke der Höllenfahrt war? Es ist zwar allerdings wahr, der vorangehende V. 7. läßt zunächst nur das zweite Glied des V. 8. erwarten, was hindert aber anzunehmen, daß der Verfasser den im ersten Glied ausgedrückten weitern Gedanken, die Idee der Höllenfahrt, erst mit der citirten alttestamentlichen Stelle aufnahm, um nun diesen Gedanken V. 9. und 10. auszuführen, und erst V. 11. in einem an V. 7. sich näher anschließenden Sinn fortzufahren? Was aber die Frage betrifft: was für ein Zusammenhang sey zwischen den Gnadengaben, die Christus den Seinen gibt, und seinem descensus ad inferos? so liegt, wie ich glaube, die Antwort sehr nahe. Sie ist in der Stelle selbst in den Worten πληρώσῃ τὰ πάντα so deutlich ausgedrückt, daß hierüber kein Zweifel seyn kann. Mag es auch an sich möglich seyn, die κατώτερα μέρη τῆς γῆς als bloße Umschreibung von γῆ zu nehmen, so ist es doch durchaus unmöglich, in dem Zusammenhang einer Stelle, in welcher von einem ἀναβαίνειν und καταβαίνειν die Rede ist, und zwar von einem ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν ὀυρανῶν, also von einem Aufsteigen bis zur höchsten Höhe, soweit es immer nur möglich ist, das dem ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν ὀυρανῶν entsprechende καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς in einem beschränkteren Sinne zu nehmen, als die nächste und natürlichste Bedeutung dieser Worte verlangt, und somit auch dem Hauptsatz ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα (wie der Artikel zu verstehen gibt, alles ohne Ausnahme) seine absolute Bedeutung zu nehmen. Was also der Verfasser hier ausdrücken will, ist die abwärts und aufwärts gleichweit sich erstreckende, von der höchsten Höhe zur untersten Tiefe hinabgehende und von dieser hinwiederum zu jener hinaufgehende, das ganze Universum, so weit es von vernünftigen Wesen bewohnt ist, mit ihrem erlösenden und segnenden Einfluß umfassende und erfüllende Wirksamkeit Christi. Es ist die Idee des Christus im höchsten Sinne zukommenden πλήρωμα, die nun auch ihrem extensiven Umfang nach betrachtet wird. Ist Christus das πλήρωμα im absoluten Sinn, so kann auch die diesem Begriffe gemäß sich äußernde Thätigkeit Christi nur eine alles umfassende, den weitesten Kreis beschreibende, das Oberste und Unterste mit einander verbindende seyn. Ist

nun aber dieß der Sinn dieser Stelle, so liegt in ihr nicht nur die Idee der Höllenfahrt Christi, sondern wir sehen in ihr zugleich auch die Genesis dieser Idee sehr deutlich vor uns. Christus als das *πλήρωμα* ist auch der *τὰ πάντα πληρώσας*, ist er aber der *τὰ πάντα πληρώσας*, so ist er auch der *εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς καταβάς*. Wäre es nun auch nicht möglich, die Idee der Höllenfahrt Christi bestimmter als eine gnostische Vorstellung nachzuweisen, so würde uns doch schon der innere Zusammenhang dieser Vorstellungen und die nachgewiesene Verwandtschaft der Christologie dieser Briefe mit der Christologie der Gnostiker an dem gnostischen Ursprung auch jener Idee kaum zweifeln lassen. Wenn auch gnostische Systeme, welche, wie namentlich das valentinianische, den erlösenden Geist schon vor der Katastrophe des Todes zurückkehren und seine irdische Thätigkeit schließen ließen, nicht wohl einen weitern auf die Unterwelt sich erstreckenden Act angenommen haben mögen, so war dieß doch nicht die allgemeine gnostische Vorstellung. Von Marcion wenigstens wissen wir, daß er Christus nach dem Tode auch in die Unterwelt hinabgehen ließ*. Schwerlich aber war Marcion, welcher überhaupt so vieles aus ältern gnostischen Vorstellungen entlehnte, und sich mehr nur durch die dualistische Wendung, welche er denselben gab, auszeichnete, der erste, welcher diese Idee in Umlauf brachte. Sie hängt zu natürlich mit dem ganzen Ideenkreis der Gnostiker zusammen, als daß wir ihren Ursprung nicht schon vor Marcion sollten annehmen dürfen. Je größer die Höhe war, von welcher die Gnostiker ihren Christus aus dem über alles erhabenen Pleroma herabsteigen ließen, je größer die Zahl der Himmel, durch welche er hindurchgedrungen seyn sollte, desto näher lag es, ihn

* **Super blasphemiam**, sagt Irenäus **1. 27, 3. quae est in Deum, adjecit et hoc (Marcion), Cain et eos, qui similes sunt ei, et Sodomitas, et Aegyptios et similes eis et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a Domino, cum descendisset ad inferos et accucurrissent, et in suum assumpsisse regnum: Abel autem et Enoch et Noe et reliquos et justos — non participasse salutem — non accucurrerunt Jesu neque crediderunt annuntiationi ejus, et propterea remansisse animas eorum apud inferos.** Vergl. Epiph. **Haer. 42, 4.:** *Χριςὸν λέγει (Μαρκίων) ἄνωθεν ἀπὸ τῦ ἀοράτυ καὶ ἀκατονομάςτυ πατρὸς καταβεβηκέναι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν καὶ ἐπὶ ἐλέγχῳ τῦ θεῦ τῶν Ἰυδαίων καὶ νόμυ καὶ προφητῶν καὶ τῶν τοιύτων, καὶ ἄχρι ᾅδυ καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τὺς περὶ Καὶν* u. s. w.

auch so tief, als es nur immer möglich, nicht blos auf die Erde, sondern bis in die Unterwelt hinabsteigen zu lassen, und je strenger zugleich der Gegensatz war, in welchen man Christus zum Demiurg setzte, desto dringender war die Veranlassung, die erlösende Thätigkeit Christi auch auf den Ort sich erstrecken zu lassen, wo die vom Demiurg gefangen gehaltenen Seelen sich befanden, die anders als auf diesem Wege nicht frei werden konnten *.

Wie viele Anklänge an gnostische Vorstellungen und Ausdrücke gibt es auch sonst noch in diesen Briefen? Wie oft ist in ihnen von einem *μυστήριον*, einer *σοφία*, einer *γνῶσις* u. s. w. die Rede? Man vergl. Eph. 1, 8. 17. 3, 3. 9. 19. 4, 13. 6, 19. Col. 1, 6. 9. 26. 2, 2. 3, 10. 16. Mit welcher eigenen Absichtlichkeit und Emphase wird besonders der Ausdruck *αἰών* gebraucht, wie namentlich Eph. 3, 21., wo zwar die *αἰῶνες* nur die *γενεαὶ* zu seyn scheinen (wie auch Col. 1, 26. *αἰῶνες* und *γενεαὶ* zusammengenannt sind), aber als die *γενεαὶ τῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων* die Aeonen in dem Sinne sind, in welchem Gott selbst, als die außerzeitliche Einheit der Zeit, in den Aeonen als den Momenten der sich explicirenden Zeit sich selbst individualisirt. Ebenso fließt auch in der *πρόθεσις τῶν αἰώνων* Eph. 3, 10. der Zeitbegriff der Aeonen mit dem gnostischen Begriff der Aeonen als geistiger Subjecte, die die Träger der göttlichen Gedanken sind, zusammen. Noch auffallender ist aber dieß in dem Ausdruck *αἰὼν τῦ κόσμυ τύτυ* Eph. 2, 2. Mögen auch die Erklärer mit der Bedeutung Zeitleben, Weltlauf, Zeitlauf der Welt, hier ausreichen zu können glauben, und es für durchaus falsch erklären, *αἰών* im Sinne der Gnostiker zu nehmen, daß der Ausdruck in den gnostischen Begriff wenigstens hinüberspielt, läßt sich wohl nicht läugnen. Warum sollte aber der *αἰὼν τῦ κόσμυ τύτυ* nicht ein Subject derselben Art seyn,

* Daher bezieht sich auch, was Irenäus 5. 31, 2. über die gnostische Läugnung der Idee der Höllenfahrt sagt, nur auf solche Gnostiker, für welche die ganze Geschichte Christi eigentlich nur eine symbolische Bedeutung gehabt zu haben scheint, **si Dominus legem mortuorum servavit — commoratus usque in tertiam diem in inferioribus terrae, post deinde surgens in carne — adscendit ad patrem, quomodo non confundantur, qui dicunt inferos quidem esse hunc mundum, qui sit secundum nos, inferiorem autem hominem ipsorum, derelinquentem hic corpus, in supercoelestem adscendere locum?** Es waren also solche, welche das **adscendere ad patrem** auch in Beziehung auf Christus nur vom Geist des Menschen verstunden. Diese Ansicht war jedoch keineswegs die gewöhnliche.

wie der *ἄρχων τῆς ἐξȣσίας τȣ̃ ἀέρος* und das *πνεῦμα ἐνεργȣ̃ν?* Der *αἰὼν τȣ̃ κόσμȣ τȣ́τȣ* läßt sich nur mit dem paulinischen *Θεός τȣ̃ αἰῶνος τȣ́τȣ,* 2. Cor. 4, 4. zusammenstellen, daß nun aber hier statt *ὁ Θεός* steht *ὁ αἰών*, und von einem *αἰὼν τȣ̃ κόσμȣ τȣ́τȣ* ebenso die Rede ist, wie von einem *αἰὼν τῶν αἰώνων*, kann nur aus dem Einfluß gnostischer Ideen erklärt werden. In derselben Stelle, wenn wir sie näher betrachten, und mit der verwandten 6, 12. vergleichen, werden wir noch durch andere characteristische gnostische Vorstellungen und Ausdrücke überrascht, in welchen der Blick des Verfassers ebenso in das übersinnliche Gebiet der Finsterniß hinüberschweift, wie sonst in die Lichtregionen des Geisterreichs. Ihren gnostischen Ursprung können die *κοσμοκράτορες τȣ̃ σκότȣς*, Eph. 6, 12. nicht verläugnen. Die Valentinianer nannten den Teufel auch Kosmokrator, und denselben Ursprung mit dem Kosmokrator haben auch die *δαιμόνια* und die *ἄγγελοι*, die bösen Engel, was jener in der Einheit ist, sind also diese in der Mehrheit *. Auch Marcion nannte den Demiurg, welcher bei ihm zugleich die Stelle des bösen Princips vertritt, Kosmokrator **. Können nun die *κοσμοκράτορες* keinem andern Princip untergeordnet seyn, als dem *αἰὼν τȣ̃ κόσμȣ τȣ́τȣ*, so ist dieser *αἰὼν* auch der *κοσμοκράτωρ*. Als *κοσμοκράτωρ* ist er nach Eph. 2, 2. auch der *ἄρχων τῆς ἐξȣσίας τȣ̃ ἀέρος* und das *πνεῦμα τὸ ἐνεργȣ̃ν* u. s. w. der mit gnostischen Ausdrücken bezeichnete Teufel. Auch für den eigenen Ausdruck: *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* Eph. 6, 12. gibt es nur im gnostischen Sprachgebrauch eine Parallele ***. Daß im Zu-

* Irenäus Adv. haer. 1. 5, 4.

** Iren. a. a. O. 1. 28, 2.

*** Irenäus sagt von den Valentinianern 1. 5, 4.: *Ἐκ τῆς λύπης* (der Sophia) *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκȣσι γεγονέναι, ὅθεν καὶ διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι, ὃν καὶ κοσμοκράτορα καλȣ̃σι, καὶ τὰ δαιμόνια καὶ τȣ̀ς ἀγγέλȣς καὶ πᾶσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν.* Es werden hier die verschiedenen Affectionen beschrieben, in welchen die Sophia oder Achamoth außerhalb des Pleroma sich befand. Jede dieser Affectionen ist, indem sich das Subjective objectivirt, das Princip einer bestimmten Sphäre der materiellen und geistigen Welt. Die Traurigkeit objectivirte sich zur Substanz der Luft (*ἀέρα γεγονέναι κατὰ τῆς λύπης πῆξιν*), aus derselben *λύπη* entstunden aber auch die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* und zwar namentlich der *διάβολος* oder der *κοσμοκράτωρ*, welcher seinen Sitz *ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ* hat. So ist nun auch in unserem Brief der den *κοσμοκράτορες τȣ̃ σκότȣς* vorstehende *αἰὼν τȣ̃ κόσμȣ τȣ́τȣ* der *ἄρχων τῆς ἐξȣσίας τȣ̃ ἀέρος*. Die geistigbösen

sammenhang mit solchen Vorstellungen der Gegensatz von Licht und Finsterniß besonders hervorgehoben wird (Eph. 2, 2. 4, 18. 5, 8. Col. 1, 12.), mag minder bedeutend seyn, bemerkenswerth ist aber noch der der gnostischen Lichttheorie angehörende allgemeine Satz Eph. 5, 13.: *πᾶν τὸ φανερούμενον, φῶς ἐστι*, daß das Licht das Princip ist, durch welches alles, was ist, und für das Bewußtseyn existirt, vermittelt wird. Alles Werden geschieht nur dadurch, daß das, was an sich schon ist, für das Bewußtseyn offenbar wird. So nahmen die Valentinianer diesen Satz in ihrer Erklärung des Prologs des johanneischen Evangeliums. Johannes habe, wenn er die *ζωὴ* das *φῶς ἀνθρώπων* nenne, in dem Worte *ἀνθρώπων* zugleich den *ἄνθρωπος* und die *ἐκκλησία* begriffen, *ὅπως διὰ τȣ̃ ἑνὸς ὀνόματος δηλώσῃ τὴν τῆς συζυγίας κοινωνίαν, ἐκ γὰρ τȣ̃ λόγȣ καὶ τῆς ζωῆς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἐκκλησία· φῶς δὲ εἶπε τῶν ἀνθρώπων τὴν ζωὴν, διὰ τὸ πεφωτίσθαι αὐτȣ̀ς ὑπ' αὐτῆς, ὃ δὴ ἐστι μεμορφῶσθαι καὶ πεφανερῶσθαι. Τȣ̃το δὲ ὁ Παῦλος λέγει· πᾶν γὰρ τὸ φανερȣ́μενον, φῶς ἐστι* * *· ἐπεὶ τοίνυν ἐφανέρωσε καὶ ἐγέννησε τόν τε ἄνθρωπον καὶ τὴν ἐκκλησίαν ἡ ζωὴ, φῶς εἰρῆσθαι αὐτῶν.* Das Licht des Menschen und der Kirche wird das Leben genannt, weil das Entstehen der Syzygie des Menschen und der Kirche nichts anders ist, als ihr Offenbarwerden. Alles, was entsteht, tritt nur aus dem, was es an sich schon ist, an's Licht hervor. Es gibt also auch, worin ganz die gnostische Weltansicht ausgesprochen ist, kein Werden und Entstehen, sondern alles, was wird und entsteht, beginnt nur für das Bewußtseyn zu existiren, weil alles, was ist, auf absolute Weise ist. An sich wird also nichts, alles Werden und Entstehen gehört nur der Sphäre des Bewußtseyns an, der ganze Weltentstehungsprozeß ist nur der Entwicklungsprozeß des Bewußtseyns. Ist dieß der wahre Sinn des angeblich paulinischen Satzes, wer sieht es ihm nicht an, daß er aus einem ganz andern Ideenkreise in diesen Zusammenhang hereingekommen ist, in welchem offenbar die ihm gegebene moralische Bedeutung nur

Wesen, die Dämonen sind die Bewohner der die Erde umgebenden Atmosphäre, und als solche die *κοσμοκράτορες τȣ̃ σκότȣς*. Die Begriffe Luft und Finsterniß sind das physische Substrat des Pneumatisch-bösen.

* Es ist dieß zugleich eines der ältesten Zeugnisse für den angeblich paulinischen Ursprung des Epheserbriefs, das in der Zahl der übrigen nicht fehlen sollte.

dann richtig verstanden werden kann, wenn sie aus der metaphysischen, als ihrer Voraussetzung abgeleitet wird.

Soweit die Interpreten die so auffallende Verwandtschaft der beiden Briefe mit gnostischen Ideen und Ausdrücken nicht ganz unbeachtet gelassen haben, scheinen ihnen nur zwei Fälle angenommen werden zu können, daß entweder die Gnostiker selbst diese Vorstellungen aus den paulinischen Briefen genommen haben, oder schon zur Zeit des Apostels solche gnostisch lautende Vorstellungen im Umlauf waren, deren Bestreitung und Berichtigung demnach der Apostel sich zum Zweck gesetzt haben müßte. Das Letztere hat durchaus keine Wahrscheinlichkeit. Nicht nur läßt sich ein so frühes Vorhandenseyn gnostischer Vorstellungen nicht beweisen, sondern es zeigt sich ja auch in dem ganzen Inhalt des Epheserbriefs keine Spur auch nur einer indirecten Polemik gegen gnostische Lehren. Der Apostel hätte ja vielmehr selbst in diesem Briefe, und zum Theil auch im Colosserbrief, den Gnostikern in die Hände gearbeitet. Aber auch das Erstere kann eben so wenig oder noch weniger angenommen werden. Man hat sich zwar dafür auf Tertullian berufen *, was kann aber Tertullian für eine Meinung beweisen, die durch die ganze Beschaffenheit der gnostischen Systeme widerlegt wird, namentlich des valentinianischen Systems, das seiner innern Anlage nach zu originell ist, als daß sein Ursprung nur daraus zu erklären wäre, daß Valentin, wie Tertullian sagt, materiam ad scripturas excogitavit **. Kann das Eine so wenig als das Andere gedacht werden, so vereinigt sich Beides nur zu der Annahme, der Epheserbrief namentlich sey nachapostolischen Ursprungs, aus einer Zeit, in welcher die eben erst in Umlauf kommenden gnostischen Ideen noch als unverfängliche christliche Speculationen erschienen.

An diese Zeit muß man um so mehr denken, da demselben Brief, welcher hier besonders in Betracht kommt, dem Epheserbrief, auch eine andere, der Gnosis gleichzeitige Erscheinung nicht unbekannt zu seyn scheint, der Montanismus, wobei übrigens sogleich zu bemerken ist, daß der Montanismus aus Elementen hervorgieng, welche längst vor

* Man vergl. Harleß zu Eph. 1, 23., wo Tert. de praescr. haer. c. 38. angeführt wird.

** Non ad materiam scripturas (wie Marcion), et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum.

seinem angeblichen Stifter vorhanden und nichts weniger als häretisch waren. Man kann daher, ohne befürchten zu müssen, daß der Epheserbrief in eine zu späte Zeit versetzt werde, auch montanistische Anklänge in ihm annehmen. Eine solche Beziehung möchte schon in der emphatischen Bedeutung liegen, mit welcher das πνεῦμα als das eigenthümliche Princip des christlichen Bewußtseyns und Lebens bezeichnet wird. Man vergl. Eph. 1, 3. 13. 17. 2, 18. 3, 5. 16. 4, 3. 36. 23. 5, 18. 6, 17. vergl. Col. 1, 8. 9. 3, 16. Den Montanisten war der Begriff des πνεῦμα auch identisch mit dem der σοφία *, es war ihnen also das Princip der christlichen Weisheit, der Erkenntniß und Einsicht, die den eigenthümlichen Vorzug des seiner Stellung in der Welt sich bewußten Christen ausmachte. In diesem Sinne rühmt Tertullian von der administratio Paracleti, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur **. Die Montanisten sind vermöge der agnitio Paracleti, die sie von den Psychikern unterscheidet, auch die instructiores per Paracletum ***. Hat es vielleicht darin seinen Grund, daß in beiden Briefen, auch in dem an die Colosser, das Wesen der christlichen Vollkommenheit so oft in die σοφία, die σύνεσις, die γνῶσις u. s. w. gesetzt wird? Man vergleiche außer den schon genannten Stellen Eph. 5, 15. Col. 1, 18. 2, 23. 3, 16. 4, 3. Die auf diese Weise sich bewährende christliche Vollkommenheit verglichen die Montanisten, gemäß ihrer Ansicht von einer successiv, in bestimmten Momenten sich entwickelnden, in der Periode des Geistes sich vollendenden göttlichen Offenbarung, mit der Reife des Mannesalters, zu welcher die christliche Kirche nunmehr durch den in ihrer Mitte sich offenbarenden und mittheilenden Paraklet erhoben worden seyn sollte †. Dieselbe Idee stellt der Epheserbrief als das Princip des Entwicklungsgangs der christlichen Kirche auf, sofern sie als der Leib Christi zu

* Bei Epiphanius Haer. 49, 1. sagt die montanistische Prophetin Priscilla oder Quintilla, Christus sey ihr in weiblicher Gestalt erschienen, καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι u. s. w. (Vergl. Eph. 1, 17. πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως).

** De vel. virg. c. 1.

*** Tert. Adv. Prax. c. 1.

† Man vergl. die schöne Stelle Tertull. de vel. virg. c. 1. — Justitia primo fuit in rudimentis, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem.

männlicher Reife erst heranwachsen muß, 4, 11. f.: „Er hat gegeben die Einen als Apostel, die andern als Propheten, die andern als Evangelisten, die andern als Hirten und Lehrer, damit die Heiligen zubereitet werden zum Werke der Dienstleistung, zur Erbauung des Leibes Christi, bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Mann, zum Altersmaaße der Christus erfüllenden Kirche *, auf daß wir nicht mehr unmündig wären.“ Auch hier wird demnach das Ziel des gemeinsamen christlich-kirchlichen Lebens darin erkannt, daß man von Stufe zu Stufe fortschreitend aus dem Zustande der Unmündigkeit zur männlichen Reife gelangt, nur wird das Ziel, das der Montanismus in seinem Paraklet schon erreicht haben wollte, wie es dem apostolisch denkenden Verfasser des Briefs geziemte, als ein erst durch das vereinigte Zusammenwirken aller Glieder der Gemeinde zu erreichendes dargestellt. Daß unsere Briefe in eine Zeit gehören, in welcher es ein gewisses Zeitinteresse hatte, sich diese Idee als das Princip der Entwicklung der christlichen Kirche zu denken, wird um so wahrscheinlicher, da sie auch dem Colosserbriefe nicht fremd ist, 1, 28.: *καταγγέλλομεν (Χριςὸν) — διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριςῷ* **. Die auffallendste Beziehung auf montanistische Ideen und Institutionen enthalten jedoch die drei Stellen Eph. 2, 20. 3, 5. 4, 11., in welchen die Apostel und Propheten zusammengenannt werden und jedesmal die Propheten nach den Aposteln. Nur eine oberflächliche Interpretationsweise, wie sie freilich auch noch in neuern Commentaren zu finden ist, kann diese Stellung der Pro-

* Unrichtig ist es, *τὸ πλήρωμα τῦ Χριςῦ* als die Erfülltheit von Christo zu nehmen, es ist die Erfülltheit Christi, oder der Inhalt, mit welchem Christus sich erfüllt, also die Kirche, weßwegen dem *πληρ. τῦ Χρ.* im Vorhergehenden das *σῶμα τῦ Χρ.* entspricht, deßwegen kann man auch nicht sagen, daß es montanistisch *πληρ. τῦ παρακλήτυ* heißen würde.

** Man vergl. die kritischen Miscellen zum Epheserbriefe Jahrb. der Theol. 1844. S. 381., wo richtig bemerkt ist, daß Paulus diese Ideen noch nicht haben konnte. Er, der das Ende aller Zeit und die Wiederkunft Christi in nächster Nähe als unmittelbar bevorstehend erwartete, konnte nicht seine eigene Zeit, als die Periode der *νηπιότης*, dem Zeitalter männlicher Reife, als dem fernen, auf geschichtlichem Wege durch einen immanenten Entwicklungsproceß zu erreichenden Ziele der christlichen Geschichte entgegenstellen. Es ist ein späterer Standpunkt, der rückwärts sich kehrend, den Gedanken einer solchen Epocheneintheilung fassen konnte.

pheten nach den Aposteln für etwas Zufälliges halten und somit unter den hier genannten Propheten die Propheten des A. T. verstehen. Mit Recht hat Harleß diese Erklärung zurückgewiesen. Wenn aber derselbe Erklärer bemerkt, der fehlende Artikel vor προφητῶν erweise, daß der Apostel 2, 20., wie 3, 5., die beiden Substantive als einen Begriff bildend verbunden habe, also die Apostel zugleich Propheten nenne, mit Rücksicht auf den 2, 12. geschilderten Zustand der Heidenchristen, in welchem diese ohne Verheißung und ohne Hoffnung waren, während sie jetzt im Besitze der Verheißung sind, welchen ihnen die Apostel als die Verkündiger der Verheißungen des neuen Bundes gebracht haben, so ist diese Erklärung schon zu künstlich, als daß sie die Schwierigkeit lösen könnte. Aus der Stelle 4, 11. ist deutlich zu sehen, daß die Apostel von den Propheten unterschieden werden. Wenn nun auch Harleß bemerkt, die ἀποςολή involvire zwar nothwendig die προφητεία, nicht aber die προφητεία die ἀποςολή, so folgt doch in jedem Fall aus 4, 11., daß es von den Aposteln verschiedene Propheten gab, und die Frage bleibt daher immer, wer sind diese Propheten und wie kam der Verfasser des Briefs dazu, sie hier den Aposteln zur Seite zu stellen? Daß dieß mit Rücksicht auf den jetzigen vom frühern verschiedenen Zustand der Heidenchristen geschehen sey, mag höchstens für die Stelle 2, 20. passen, daß aber dasselbe in zwei andern Stellen in einem andern Zusammenhang völlig auf dieselbe Weise sich findet, weist offenbar auf etwas durch die Verhältnisse der Zeit, oder der Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, Gegebenes hin. Von stehenden, den Aposteln gleichgestellten Propheten wissen sonst die apostolischen Briefe nichts, da eben die Stelle, die hier zu vergleichen ist 1. Cor. 12, 28. zeigt, daß Paulus die Prophetie als χάρισμα neben andern χαρίσματα, und keineswegs als Inbegriff aller Gnadengaben, als vorzugsweises Kriterium der wahren Kirche auffaßte, wie der Verfasser unsers Briefs thut, wenn er die Apostel und neuen Propheten, die letztern offenbar als Fortsetzer und Vertreter des Apostolats in der nachapostolischen Kirche, als die Träger der göttlichen Offenbarungen, als θεμέλιον, als Fundament der Gemeinde bezeichnet *. Dagegen hat der Montanismus den Propheten eine solche Stellung und Bedeutung gegeben. Tertullian stellt als Montanist Apostel und Propheten auf dieselbe Weise zusammen, als gleiche Organe des Geistes; was die Apostel

* Krit. Misc. a. a. O. S. 380.

früher waren, sind jetzt die Propheten *. Indem der Verfasser des Briefs sich mit dem Apostel Paulus identificirt und die ganze Zeit von den Aposteln bis auf den Zeitpunkt der Abfassung seines Briefs zusammenfaßt, sagt er 3, 5.: *νῦν ἀπεκαλύφθη (τὸ μυστήριον) τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι*, wobei gewiß der Beisatz *ἐν πνεύματι* bemerkenswerth ist. Mehrere Erklärer wollen *ἐν πνεύματι* nur mit *προφήταις* verbinden, was von Harleß und Andern mit Recht getadelt wird. Sagt man, was sich für ein Grund angeben ließe, daß nur die Propheten, nicht auch die Apostel dieses im Zusammenhang so bedeutsame Prädicat erhalten haben, so muß man sogleich fragen, warum es beiden gegeben worden ist? Die Apostel haben es nur um der Propheten willen erhalten, da der Verfasser des Briefs nur dadurch, daß seine Zeit in den Propheten neue Organe des sich mittheilenden göttlichen Geistes erkannte, veranlaßt worden seyn kann, die Apostel und Propheten ausdrücklich als spiritales, wie sie Tertullian in demselben Sinne nennt **, zu bezeichnen. Sind in der dritten Stelle 4, 11. unter den *ποιμένες* dieselben kirchlichen Personen zu verstehen, die sonst *ἐπίσκοποι* genannt werden, so sehen wir auch hier die Bischöfe ebenso zurückgestellt, wie dieß Hieronymus an den Montanisten tadelt ***.

Die Natur der Sache brachte es so mit sich, daß der Stoff zu diesen kritischen Erörterungen hauptsächlich aus dem Epheserbrief genommen werden mußte, obgleich der Colosserbrief keineswegs übersehen wurde, aber auch er bietet der Kritik noch eine specielle Seite dar. Es ist bekannt, wie viele Vermuthungen über die sogenannten Irrlehrer

* De pudic. c. 21., wo Tertullian davon spricht, daß die Vollmacht der Sündenvergebung nur Gott zustehe und denen, welchen sie von Gott übertragen sey, den Aposteln, wie auch schon den Propheten des A. T. Exhibe igitur et nunc mihi, Apostolice, redet er den römischen Bischof an, prophetica exempla, et agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum ejusmodi remittendorum potestatem. — Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum. Berufe sich der römische Bischof auf Petrus Matth. 16, 16., mit welchem Rechte er das zu Petrus Gesagte auf sich beziehe? Quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam, Psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas illa conveniet, aut Apostolo aut prophetae. Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus.

** A. a. O.

*** Epist. 27. — ita in tertium, i. e. paene ultimum locum episcopi devolvuntur.

des Colosserbriefs schon aufgestellt worden sind, ohne daß es gelungen wäre, sie an einem bestimmten Orte in der Geschichte nachzuweisen, am wenigsten zur Zeit des Apostels selbst. Sogar, ob sie Juden oder Christen gewesen sind, wird für zweifelhaft gehalten. Schon dieß muß mit Recht auffallen. Waren sie eine so bedeutende Erscheinung, daß der Apostel durch sie zu einem besondern Briefe veranlaßt wurde, so sollten sie doch auch, muß man erwarten, eine deutlichere Spur ihrer geschichtlichen Existenz zurückgelassen haben, und sollten sich uns vor allem in dem Briefe selbst in einer bestimmteren Gestalt darstellen. Wie schwierig ist es aber, aus den verschiedenen einzelnen, mehr nur angedeuteten Zügen den eigenthümlichen Character der fraglichen Secte zusammenzusetzen, und wie wenig ist aus der mehr indirecten als directen Polemik des Verfassers des Briefs zu sehen, daß diese, wie man meint, so gefährlichen Irrlehrer der eigentliche Gegenstand des Briefs sind und der Hauptpunkt, von welchem aus der ganze Inhalt desselben zu erklären ist. Darum wird es, um der Sache näher auf den Grund zu kommen, nicht nur erlaubt, sondern sogar nothwendig seyn, die Voraussetzung, von welcher man gewöhnlich ausgeht, daß diese sogenannten Irrlehrer die geschichtlich gegebene Veranlassung des Briefs waren, selbst fallen zu lassen, und ihr die Ansicht entgegenzustellen, daß alles dasjenige, was ihnen gelten soll, nur beiläufig gesagt ist, um das anderswo liegende Hauptthema des Briefs zu begründen. Wo kann aber dieses natürlicher gefunden werden, als in demjenigen, was über die höhere Würde Christi, als des Centralpunkts, nicht blos der christlichen Kirche, sondern des Universums überhaupt, und über das große Mysterium, das durch ihn offenbar geworden ist, gesagt wird? Darauf geht ja der Verfasser des Briefs, sobald er zur nöthigen Einleitung seines Schreibens nach gewöhnlicher Weise seine theilnehmenden Gesinnungen gegen die Christen, an welche er schreibt, ausgesprochen hat, über, um nun dieß als den Hauptpunkt, auf welchen sich der ganze Inhalt seines Briefes bezieht, festzuhalten. Hat aber Christus diese so hohe absolute Bedeutung, ist er seiner göttlichen, überweltlichen Natur nach betrachtet, der substanzielle Mittelpunkt, wie alles geistigen und natürlichen Seyns überhaupt, so auch des in der christlichen Kirche sich entwickelnden Gesammtlebens, so kommt alles darauf an, an diesem Einen Grunde unverrückt festzuhalten, somit auch alles abzuschneiden, wodurch der durch ihn allein möglichen absoluten Vermittlung des

religiösen Heils irgend etwas gleichgestellt würde, was auf gleiche Weise vermittelnd seyn soll. In diesem Zusammenhang kommt nun der Verfasser des Briefs allerdings auch auf Gegensätze, an welchen er seinen Hauptsatz weiter entwickelt, aber sie haben nicht die specielle, geschichtliche Beziehung, die man ihnen gewöhnlich gibt, sondern sie sind nur von gewissen da und dort hervortretenden Erscheinungen genommen, welche zum allgemeinen Character jener Zeit gehörten. Man könnte nun in dieser Beziehung an die Gnosis denken, die ja sonst, schon in den Pastoralbriefen, ein Hauptgegenstand der christlichen Polemik ist, allein die Gnosis in ihrem damaligen Stadium war, wie schon gezeigt worden ist, mit der Tendenz unserer Briefe selbst zu nahe verwandt; auch die Gnosis wollte ja Christus so hoch als möglich stellen und seine absolute Würde auf ihren adäquaten Ausdruck bringen. Dagegen enthielt um so mehr der Ebionitismus, besonders in der Form, in welcher er am engsten mit dem Judenthum zusammenhieng, und in welcher er auch in der Folge zur Härese wurde, Elemente in sich, mit welchen der sich entwickelnde höhere Begriff von der Person Christi, in seinem Bestreben, alles auszuschließen, was neben Christus den gleich absoluten Werth einer religiösen Vermittlung haben sollte, in Collision kommen mußte. Aus dem Ebionitismus lassen sich die antithetischen Beziehungen des Colosserbriefs am besten erklären, aber ebendamit fällt nun auch die specielle locale Veranlassung, welche der Verfasser zur Abfassung seines Briefs gehabt haben soll, hinweg, da alles, was hier als dem christlichen Bewußtseyn widerstreitend gerügt wird, zum allgemeinen Character des Ebionitismus gehörte, wie er nicht blos in Colossä, sondern in Kleinasien überhaupt und an andern Orten der freieren Form des paulinischen Christenthums entgegenstund. Eine antithetische Beziehung dieser Art liegt von selbst in demjenigen, was 2, 11. f. gegen die Beschneidung gesagt ist. Characteristisch ist für den Ebionitismus, wie schon bei den Gegnern des Apostels im Galaterbrief, so auch in der Folge noch bei denjenigen Ebioniten, die zu schroff waren, um ihr Judenthum fallen zu lassen, das Festhalten an der Beschneidung. Epiphanius bemerkt dieß ausdrücklich von seinen Ebioniten, so wie auch von Corinth und dessen Anhängern *. Was sodann die Grundsätze über das Essen und Trinken und die Beobachtung bestimmter Tage und Zeiten betrifft, welche der Verfasser bei der V. 16.

* Haer. 30, 2. 16. 28. vgl. 28, 5.

ertheilten Warnung voraussetzt, so wissen wir gleichfalls aus Epiphanius, daß die Ebioniten jeden Fleischgenuß verwarfen, weil sie ihn für verunreinigend hielten, welche Ansicht auch hier deutlich in den so emphatisch lautenden Worten *μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς*, V. 21. durchblickt. Auch Wein zu trinken, müssen sie für gleich unerlaubt gehalten haben, da sie ihre Mysterien, die Eucharistie, mit ungesäuertem Brod und bloßem Wasser begiengen *. Ebenso war ihnen die streng religiöse Bedeutung gewisser Tage und Zeiten eigen. Den Beschneidungsritus und die Sabbathsfeier nennt Epiphanius wiederholt als die den Ebioniten besonders heiligen Gebote der jüdischen Religion zusammen **. Die *νουμηνίαι* sind nicht blos von den Neumonden, sondern überhaupt von den Festen zu verstehen, deren Zeit nach dem Mondslauf bestimmt wurde, wobei hauptsächlich an die in Kleinasien gebräuchliche jüdische oder ebionitische Paschafeier gedacht werden kann. Ganz besonders aber gibt sich uns noch die mit transcendenten Speculationen über die Geisterwelt verbundene Engelsverehrung, wie sie 2, 18. f. beschrieben wird, als ein characteristischer Zug des Ebionitismus zu erkennen. Die Ebioniten legten nicht nur auf die Lehre von den Engeln und ihre religiöse Verehrung großen Werth, sondern setzten auch Christus selbst in die innigste Verbindung mit den Engeln, sie dachten sich ihn sogar selbst als einen Engel ***. Eben hierin tritt nun erst der eigentliche Punkt der Polemik des Colosserbriefs hervor. Auch die Ebioniten sagten zwar von Christus, er sey vor Allem geschaffen, über die Engel erhaben, der Beherrscher von allem Geschaffenen, aber sie setzten die Engel auch wieder in ein coordinirtes Verhältniß zu Christus, schrieben auch den Engeln eine erlösende und vermittelnde Thätigkeit zu, riefen sie in dieser Eigenschaft sogar unmittelbar an, und betrach-

* Haer. 30, 15. 16. vgl. clement. Homil. 14, 1.

** Haer. 30 2. 16. 17.

*** Nach Epiphanius Haer. 30, 3. war die Lehre der Ebioniten von Christus (obgleich sie, wie Epiphanius bemerkt, hierin nicht ganz zusammenstimmten, oder Epiphanius wenigstens nicht ganz darüber in's Reine kommen konnte), hauptsächlich auch diese: *λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα πάντων δὲ κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι.* Vgl. c. 16.: *οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων.* Auch Tertullian sagt: De carne Chr. c. 14.: Ebionem constituisse Jesum plane prophetis gloriosiorem, ut ita in illo angelus fuisse dicatur.

teten Christus doch nur als ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, während dagegen der Colosserbrief besonders mit allem Nachdruck darauf dringt, daß die eigenthümliche Würde Christi nicht blos ein gradueller Vorzug, sondern die absolute Superiorität über alles Geschaffene sey. Daher ist Christus nicht blos πρὸ πάντων κτισθεὶς, sondern der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, so wenig geschaffen, daß vielmehr in ihm alles geschaffen ist, daher nun auch die hohe Bedeutung, die darauf gelegt wird, daß Christus die κεφαλὴ sowohl τȣ̃ σώματος, τῆς ἐκκλησίας, als auch πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξȣσίας sey, und der Hauptsatz der Polemik ist so im Gegensatz gegen jenes ebionitische ȣ̓ κρατεῖν τὴν κεφαλὴν, daß Christus als Haupt in einem so eminenten Sinne festzuhalten sey, daß alles, was nicht das Haupt selbst ist, nur in einem absoluten Abhängigkeitsverhältniß zu ihm stehend gedacht werden kann. Aus demselben Gesichtspunkt einer Antithese gegen alles, was der absoluten Würde Christi Eintrag thut, ist auch das zu betrachten, was sowohl gegen die Beschneidung, als auch gegen die ςοιχεῖα τȣ̃ κόσμȣ gesagt wird. Eine Lehre, welche den Menschen in religiöser Hinsicht von seinem natürlichen körperlichen Seyn, von der materiellen Natur abhängig machte, und sein religiöses Heil durch die reinigende und heiligende Kraft, die man den Elementen und Substanzen der Welt zuschrieb *, durch den Einfluß, welchen die Himmelskörper auf die sublunarische Welt ausüben sollten, durch das natürlich Reine im Unterschied von dem für unrein Gehaltenen vermittelt werden ließ, setzte die ςοιχεῖα τȣ̃ κόσμȣ an dieselbe Stelle, welche nur Christus als Erlöser haben sollte, ganz so, wie V. 8. die ςοιχεῖα τȣ̃ κόσμȣ und Christus einander gegenübergestellt werden. Das ist nun die Philosophie, in demselben Sinne, in welchem das Wesen der Philosophie als Weltweisheit bezeichnet wird. Als solche ist sie die Wissenschaft, welche es mit den ςοιχεῖα τȣ̃ κόσμȣ zu thun hat, nur eine κοσμικὴ παιδεία ist, wie die Philosophie in den clementinischen Homilien im Gegensatz gegen die Lehre des wahren Propheten genannt wird (Hom. 1, 10.), also auch nichts enthält, was den Menschen über die Welt zu Gott erhebt,

* Wie dieß auch bei den Ebioniten der Fall war, vgl. Epiph. a. a. O. 17. 21. Besonders schrieben sie dem Wasser eine solche Kraft zu. Nach den clem. Homilien, in der Contestatio pro iis, qui librum accipiunt, muß man als μάρτυρας anrufen, ȣ̓ρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τȣ́τοις δὲ ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα ȣ̔ ἄνευ ȣ̓κ ἀναπνέω.

oder eine bloße Kosmologie, aber keine Theologie ist, welcher Gegensatz dem Verfasser vorzuschweben scheint, wenn er nach den Worten κατὰ τὰ ςοιχεῖα καὶ ὃ κατὰ Χριςὸν hinzusetzt: denn Christus sey es, in welchem das πλήρωμα τῆς θεότητος wohnt. Dieß also, dieses Göttliche ist es, was das Christenthum von der Philosophie, die nur auf die ςοιχεῖα τῦ κόσμυ geht, unterscheidet. Als bloße Philosophie kann daher eine solche Lehre auch nur eine κενὴ ἀπάτη, eine bloße παράδοσις τῶν ἀνθρώπων seyn.

Kann nun nicht wohl geläugnet werden, daß die antithetischen Beziehungen des Colosserbriefs aus dem hier Nachgewiesenen ihren genügenden Aufschluß erhalten, so wird auch zugegeben werden müssen, daß der Standpunkt dieser Polemik ein ganz anderer ist, als derjenige, auf welchem der Apostel Paulus noch im Briefe an die Galater stund. Dort handelte es sich um den unmittelbarsten Gegensatz, in welchen das Christenthum zum Judenthum zu stehen kam, um die Frage, ob neben dem Glauben an Christus die jüdische Beschneidung als absolute Bedingung der Seligkeit gelten könne. Hier aber ist nun das Hauptmoment der Antithese aus der Soteriologie, wie sie der unmittelbarste Inhalt des christlichen Bewußtseyns seyn mußte, schon in die Christologie vorgerückt und es kommt nun darauf an, alles, was man sich als den soteriologischen Inhalt des Christenthums dachte, in dem nun erst bestimmter sich gestaltenden Begriff von der Person Christi auf seinen absoluten Ausdruck zu bringen, wie ja überhaupt der Entwicklungsgang des christlichen Bewußtseyns immer dieser war, daß man von dem unmittelbaren Bewußtseyn der Segnungen des Christenthums zu der Voraussetzung derselben aufstieg, indem man mit der Person Christi keinen andern Begriff verbinden konnte, als nur einen solchen, vermöge dessen er befähigt war, alle jene Wirkungen hervorzubringen, in welche man das Werk der Erlösung nach seinem ganzen Inhalt und Umfang setzen zu müssen glaubte. In diesem Sinne ist der absolute Begriff der Person Christi das eigentliche Thema der beiden Briefe. Je mehr sie, wovon nachher noch die Rede seyn wird, in Beziehung auf die christliche Kirche auf eine Einheit dringen, in welcher alle Gegensätze aufgehoben sind, desto mehr mußte Christus selbst als der Centralpunkt aller Einheit aufgefaßt werden. Auch der Gegensatz zum Ebionitismus konnte daher seine Bedeutung nur noch in demjenigen

haben, worin er mit dem auf diesem Wege sich bildenden Begriff der Person Christi in unmittelbare Collision kam.

So wenig kann demnach auch der speciellere Inhalt, welchen der Colosserbrief vor dem Epheserbrief vorauszuhaben scheint, denselben gegen den Verdacht des nachapostolischen Ursprungs sicher stellen. Aber auch abgesehen von den Zeiterscheinungen, aus welchen die beiden Briefe zu erklären sind, fallen uns sonst noch in ihnen so manche einzelne Züge in die Augen, welche uns nur an einen dem apostolischen Zeitalter schon ferner stehenden Verfasser derselben denken lassen. Wäre Paulus der Verfasser dieser Briefe, wie könnte er selbst Eph. 3, 5. den ἀπόστολοι das Prädicat ἅγιοι gegeben haben? Schon de Wette bemerkte dieß gleich anfangs mit Recht als eine Spur unapostolischer Abfassung des Epheserbriefs, worauf Harleß erwiederte, das Prädicat ἅγιοι sey in diesem Zusammenhang sogar nothwendig. Was denn der Apostel, der alle Christen ἅγιοι nenne, für ein zartes Bedenken haben konnte, die Apostel, zu denen er auch gehörte, ἅγιοι zu nennen*? Ob er sich denn κατ' ἐξοχὴν so nenne? Oder ob es eine Tugend der Apostel gewesen sey, ἅγιοι zu seyn, daß sie es nicht hätten wagen können, mit Anstand davon zu reden? Die von Gott berufenen Apostel seyen es, welche er in dieser ihrer Stellung den Menschenkindern gegenüber ἅγιοι nenne. Allein die Hauptsache ist, daß diese Bezeichnung in keiner andern Stelle eines apostolischen Briefs sich findet, wohl aber später in einer den Aposteln schon ferner stehenden und darum auch mit um so größerer Ehrfurcht zu ihnen hinaufblickenden Zeit zum stehenden Prädicat geworden ist. Begegnete hier dem Verfasser des Epheserbriefs ein Versehen, durch das er sich selbst unwillkürlich als einen vom Apostel verschiedenen, erst nach ihm lebenden Schriftsteller zu erkennen gibt, so sehen wir ihn dagegen auch wieder um so ernstlicher es sich zum Geschäft machen, uns von seiner Identität mit dem Apostel zu überzeugen. Er läßt daher seinen Apostel wiederholt die Versicherung geben, daß er Paulus sey, der Heidenapostel, der um des Evangeliums willen Gefesselte. Eph. 3, 1. sagt der Apostel von sich: ἐγὼ Παῦλος, ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ

* Auffallend ist überhaupt, wie in den krit. Misc. S. 382. bemerkt wird, der häufige Gebrauch des Prädicats ἅγιοι als Wechselbegriffs für Gläubige oder Kirche, was mit dem Nachdruck zusammenhängt, mit welchem der Epheserbrief die Heiligkeit der Kirche hervorhebt, z. B. 5, 27.

ὑμῶν τῶν ἐθνῶν — τȣ̃ εὐαγγελίȣ, ȣ̃ ἐγενόμην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τȣ̃ θεȣ̃ — ἐμοὶ τῷ ἐλαχιςοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸν — πλȣ̃τον τȣ̃ Χριςȣ̃, 4, 1.: *παρακαλῶ ȣ̃ν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ.* 6, 20.: *πρεσβεύω ἐν ἁλύσει.* Col. 1, 23.: *τȣ̃ εὐαγγελίȣ — ȣ̃ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.* V. 24.: *ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος, κατὰ τὴν οἰκονομίαν τȣ̃ θεȣ̃, τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς — ἐν τοῖς ἔθνεσιν.* Ist es auch sonst Sitte des Apostels, auf solche Weise von sich und seinem Apostelamt zu reden? Wie verschieden sind auch solche Stellen, die mit den angeführten verglichen werden können, wie 1. Cor. 15, 9. 2. Cor, 10, 1. Gal. 5, 2.? Ist es nicht auffallend, wie absichtlich immer wieder dasselbe eingeschärft wird, mit wie vielen Worten, mit welcher Steigerung des Ausdrucks, die sich recht bezeichnend auch in der eigenen Form *ἐλαχιςότερος* ausspricht, wobei der Verfasser offenbar 1. Cor. 15, 9. (*ἐγὼ ὁ ἐλάχιςος*) vor Augen hatte, aber mit dieser einfachen und natürlichen Form ebenso wenig sich begnügen zu können glaubte, als mit dem *ἐλάχιςος τῶν ἀποςόλων*, welchem er daher mit gleicher Steigerungssucht einen *ἐλαχιςότερος πάντων ἁγίων* substituirt. Und in welchem Contrast mit diesem *ἐλαχιςότερος πάντων ἁγίων* steht es, wenn der Apostel nicht nur sich selbst zu den *ἅγιοι* rechnet, sondern auch der ephesinischen Gemeinde schreibt, sie werde aus seinem Briefe ersehen können, welche Einsicht in's Geheimniß Christi er besitze, 3, 4. 5.? Solche Digressionen in's Persönliche, solche steigernde Nachbildungen *, solche Widersprüche, in welchen die Doppelpersönlichkeit des Verfassers sich verräth, gehören, wie in den Pastoralbriefen, zum Characteristischen dieser Briefe. Ebendahin gehört, was de Wette zu der Stelle Eph. 2, 20. mit Recht bemerkt, daß der Apostel, der bis an sein Ende in Thätigkeit begriffen und sich nur dieser seiner Stellung als eines Arbeiters am Reiche Gottes bewußt war, sich schwerlich so, wie in der genannten Stelle geschieht, als die fertige Grundlage selbst betrachten konnte, noch weniger mit andern Aposteln zusammen, die nicht in gleichem Geiste arbeiteten (Röm. 15, 20.) Eine solche Betrachtungsweise eignet sich, wie de Wette bemerkt, nur einem Apostelschüler, der die Ergebnisse der apostolischen Arbeiten als abgeschlossen vor sich hatte,

* Eine solche Stelle ist auch Col. 3, 11., welche der Stelle Gal. 3, 28. absichtlich nachgebildet ist und die Gegensätze noch erweitert und steigert.

und von Verehrung für sie durchdrungen war, zu dessen Zeit auch schon die Gabe der prophetischen Begeisterung nicht mehr, wie zur Zeit der Apostel, in der Kirche verbreitet war, so daß ihm die damaligen Propheten in einem höhern Lichte erschienen, als sie dem Apostel Paulus erscheinen konnten. Dieselbe spätere Zeit verräth die Stelle Eph. 41, 4.: ἵνα μηκέτι ὦμεν — κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων u. s. w. Ein so unstetes Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen, immer wieder wechselnden Lehrmeinungen, wie hier, der schon gemachten Erfahrung zufolge, als Thatsache vorausgesetzt wird, paßt noch nicht für die apostolische Zeit. Endlich mögen auch noch die Col. 4, 10. 14. von Marcus und Lucas gemeldeten Grüße nicht unbemerkt gelassen werden. Müssen wir, sobald die Aechtheit des zweiten Briefs an Timotheus unwahrscheinlich ist, bei der Erwähnung des Marcus und Lucus am Schlusse des Briefs eine besondere Absicht voraussetzen, so kann die namentliche Erwähnung dieser beiden, deren Evangelien als Grundlage der zu erzielenden allgemeinen Vereinigung für die Kirche schon damals einen zu großen Werth hatten, als daß es nicht von Interesse gewesen wäre, das harmonische Verhältniß ihrer Verfasser unter sich und zu dem Apostel bei jeder Gelegenheit bemerklich zu machen, auch im Colosserbrief nicht unverdächtig erscheinen. Die Erwähnung des Marcus hat auch noch die Schwierigkeit, daß er nach dem zweiten Brief des Timotheus (4, 11.), welcher Brief der letzte der Briefe des Apostels seyn müßte, erst nach Rom berufen werden soll, während er nach dem Colosserbrief, wie nach dem Brief an den Philemon V. 23. schon bei dem Apostel in Rom ist, was um so mehr auffällt, da die 2. Tim. 4, 11. zugleich erwähnte Reise des Tychikus nach Ephesus kaum eine andere seyn kann, als dieselbe, von welcher Eph. 6, 21. Col. 4, 7. die Rede ist. Man muß also auch hier wieder die apostolischen Gehülfen Reisen über Reisen aus dem Orient in den Occident, und aus dem Occident in den Orient machen lassen, wenn so verschiedene Angaben nur nicht in gar zu grellem Widerspruch neben einander stehen sollen.

Daß beide Briefe auch im Ausdruck und Styl viel Eigenes haben, und auch dadurch von den paulinischen sich unterscheiden, ist längst bemerkt worden. Auch dieß gilt freilich ganz besonders vom Epheserbrief, dessen schleppende, langgedehnte, mit ungewöhnlichen, schwülstigen Ausdrücken überladene Perioden den lebendigen dialectischen Gang der Darstellung des Apostels ebenso sehr vermissen lassen, als den Reich-

thum seiner Gedanken. Beim Colosserbrief ist dieß zwar weniger auffallend, aber in manchen Stellen macht auch er den Eindruck einer matten, gekünstelten, in Wiederholungen, synonymen Ausdrücken, äußerlich an einander gereihten Sätzen sich fortbewegenden Darstellung.

Aber was ist denn nun, müssen wir noch fragen, der eigentliche Zweck dieser Briefe, wenn sie als nichtpaulinische nur aus dem Character der spätern Zeit, welcher sie angehören, begriffen werden können? Die Hauptidee, um welche sich beide Briefe bewegen, liegt in ihrem christologischen Inhalt, unmöglich aber läßt sich annehmen, daß der Zweck ihrer Abfassung nur der rein theoretische war, die höhere Idee der Person Christi, die sie enthalten, darzulegen, die Veranlassung, die sie hervorrief, kann nur eine practische, durch die Verhältnisse ihrer Zeit gegebene gewesen seyn. Schon die Idee der Person Christi selbst wird sogleich unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt. Als Centralpunkt der Einheit aller Gegensätze wird ja Christus hier aufgefaßt. Diese Gegensätze umfassen zwar das ganze Universum, Himmel und Erde, das Sichtbare und Unsichtbare; alles, was ist, hat in ihm den Grund seines Daseyns, in ihm verschwinden daher auch alle Gegensätze und Unterschiede, bis zur höchsten Geisterwelt hinauf gibt es nichts, was nicht in ihm sein höchstes absolutes Princip hätte, aber in die metaphysische Höhe schwingt sich die Betrachtung nur darum hinauf, um aus ihr zur unmittelbaren Gegenwart und den practischen Bedürfnissen derselben herabzusteigen. Auch hier gibt es Gegensätze, deren ausgleichende und versöhnende Einheit nur Christus seyn kann. Hier haben wir demnach auch den Standpunkt zu nehmen, von welchem aus der Zweck und Inhalt der beiden Briefe aufzufassen ist. Wie sie selbst auf den Unterschied der Heiden- und Judenchristen hinweisen, so gehören sie, wie deutlich zu sehen ist, einer Zeit an, in welcher diese beiden Parteien noch in einem gewissen Gegensatze einander entgegenstunden, aus dessen Aufhebung und Ausgleichung erst die Einheit der christlichen Kirche hervorgehen konnte. Wie lebhaft das Bedürfniß einer solchen, durch die gegenseitige Vereinigung und Verschmelzung der noch getrennten Parteien sich mehr und mehr realisirenden Einheit zur Zeit der Abfassung der beiden Briefe empfunden wurde, spricht sich in ihnen selbst klar genug aus, sowohl unmittelbar in dem so ernstlichen Dringen auf Einheit, wie besonders Eph. 4, 1. f., in den wiederholten Empfehlungen der Liebe zum Frieden, Eph. 4, 25. 5, 2. Col. 2, 2.

3, 14., als auch in allen denjenigen Stellen, in welchen die Kirche so emphatisch als ein auf der Idee seiner Einheit und dem innern Zusammenhang aller seiner Glieder beruhender Organismus dargestellt wird. Diese Einheit der Kirche, als eines organischen Ganzen, ist das Ziel, auf dessen Realisirung diese Briefe mit aller Macht hinarbeiten, indem sie klar zu machen suchen, daß diese Einheit in dem Princip, auf welchem die christliche Kirche beruht, in Christus, als dem Haupt der Kirche, nothwendig enthalten ist, so daß es demnach nur darauf ankommt, das, was an sich schon vorhanden ist, sich auch zum Bewußtseyn zu bringen, es practisch anzuerkennen und zu verwirklichen. Dieses Streben nach der zur Idee der Kirche wesentlich gehörenden Einheit wird durch drei Momente motivirt, in welchen der Begriff der Person Christi selbst seine wesentliche Einheit hat. Auf den höchsten metaphysischen Standpunkt stellt sich der Colosserbrief, wenn er in dem vorweltlich existirenden Christus, dem Bilde des unsichtbaren Gottes, das Princip der Schöpfung selbst erkennt. Wenn in ihm und durch ihn alles geschaffen ist, so hat in ihm auch alles seine vollendete Einheit, seine höchste teleologische Beziehung. Wie von ihm alles ausgeht, so muß auch alles zu ihm zurückkehren, und es gibt keinen Gegensatz, keinen Unterschied, welcher nicht in ihm, dem Princip aller Einheit, von Anfang an auf absolute Weise aufgehoben wäre. *Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* Col. 1, 16. Das zweite Moment ist Christus als die *κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*, als der durch seine Auferstehung und Erhöhung zum Haupt der Kirche, als seines Leibes, erhobene Herr. Dieses zweite Moment, in welchem die Betrachtung ebenso von unten nach oben geht, wie in dem ersten von oben nach unten, so daß die beiden Momente nur die zusammengehörenden Seiten einer und derselben, durch ihren Unterschied sich realisirenden Einheit sind, wird in beiden Briefen mit gleicher Bedeutung hervorgehoben. Col. 1, 18. f. Eph. 1, 20. f. Es ist in ihm klar vor Augen gestellt, wie in Christus, als dem Haupt der Kirche, alle Gegensätze und Unterschiede der Kirche und der Welt überhaupt verschwinden müssen, sofern er dazu bestimmt ist, in sich, als der *κεφαλὴ, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα*, alles ohne Unterschied, was im Himmel und auf Erden ist (was nicht möglich wäre, wenn er nicht an sich das absolute Princip alles Seyenden wäre, wie er Col. 1, 15. beschrieben ist), wie sehr es daher auch im Interesse der in der Kirche

bestehenden Parteien liegt, über alle Differenzen, die sie trennen, hinwegzusehen und im Bewußtseyn der Einheit ihres Princips sich selbst zur Einheit zusammenzuschließen. Zu diesen beiden einander gegenüberstehenden Momenten kommt noch das dritte vermittelnde, das im Tode Christi enthalten ist. Es gehört zum eigenthümlichen Character der beiden Briefe, daß sie den Tod Christi aus dem Gesichtspunkt einer von Gott für den Zweck getroffenen Veranstaltung betrachten, die Scheidewand zwischen Heiden und Juden aufzuheben, und durch den zwischen beiden gestifteten Frieden beide zusammen mit Gott zu versöhnen. Nichts anderes heben beide Briefe einstimmig mit größerem Nachdruck hervor, als dieses allgemeine εἰρηνοποιεῖν und ἀποκαταλάττειν durch Christus. Eph. 2, 14. f. Col. 1, 20. f. Aller Unterschied zwischen Juden und Heiden ist aufgehoben, der absolute Vorzug, welchen das Judenthum vor dem Heidenthum hatte, ist ihm dadurch genommen, daß durch den Tod Christi das mosaische Gesetz, die wider uns lautende Handschrift des in positiven, schlechthin geltenden Geboten und Satzungen, bestehenden Gesetzes vernichtet ist. Weil so alle nationalen Unterschiede und Gegensätze, mit allem, was sonst die Menschen in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens von einander trennt, im Christenthum vermittelst des Todes Christi aufgehoben sind, stellt sich im Christenthum selbst ein neuer Mensch dar, welcher nun den ihm noch anhängenden alten Menschen auch practisch immer mehr abzulegen hat. Col. 3, 9. Eph. 2, 10. 15. 4, 22. Im Zusammenhang damit und anknüpfend an die metaphysische Idee der Person Christi läßt der Colosserbrief die alle Unterschiede und Gegensätze aufhebenden Wirkungen des Todes Christi sogar auf die übersinnliche Welt sich erstrecken. Christus hat auch hier alles durch die Beziehung, in die es zu ihm gesetzt ist, versöhnt, und Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes alles, sowohl im Himmel als auf Erden, zu seiner Einheit zurückgebracht. So wesentlich gehört es daher zur innersten Lebensaufgabe der christlichen Kirche, nach Einheit zu streben, und die Idee zu realisiren, die sie in Christus, ihrem höchsten absoluten Princip, als das nothwendige Ziel ihres Strebens sich vorgehalten sieht.

Durch alles dieß werden wir in den gährungsvollen Entwicklungsproceß der erst werdenden, aus heterogenen Elementen zur Einheit sich zusammenschließenden christlichen Kirche hineinversetzt, dessen große Bedeutung allen Verfassern der aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit

auf uns gekommenen Schriften die als nothwendig erkannte und auf verschiedene Weise eingeleitete Erzielung der Einheit der Kirche zu einer so wichtigen Angelegenheit machte. Wir haben somit hier Verhältnisse vor uns, die über den Standpunkt des Apostels Paulus hinausliegen. Während er die heidenchristlichen Gemeinden erst zu gründen hatte, sehen wir hier die schon bestehenden Parteien einander gegenüberstehen, und es kommt nun nur darauf an, sie einander näher zu bringen, und die Trennung, die noch zwischen ihnen stattfindet, aufzuheben. Auf dieselbe Weise, wie in unsern Briefen die diesen Gegensatz vermittelnde Einheit hauptsächlich in dem Tode Christi erkannt wird, betrachtet auch der Verfasser des johanneischen Evangeliums die Einheit einer aus verschiedenen Elementen bestehenden christlichen Gemeinde als die Wirkung, welche nur der Tod Christi haben konnte *. Dem Apostel Paulus selbst ist dieser Gesichtspunkt noch fremd. Auch ihm ist zwar der Tod Christi das Princip einer neuen Schöpfung, eines neuen Lebens, aber nur an sich, in theoretischer Allgemeinheit und im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Glauben, sofern im Bewußtseyn dessen, der an Christus und seinen Versöhnungstod glaubt, das Alte verschwunden und alles neu geworden ist, die bestimmte practische Beziehung des Todes Christi auf den Gegensatz der beiden Parteien, aus deren Einheit die christliche Kirche entstehen sollte, wird von ihm nirgends auf dieselbe Weise hervorgehoben, und noch weniger hat er dem Tode Christi eine auf die übersinnliche Welt sich beziehende Bedeutung in dem Sinne gegeben, in welchem dieß in unsern Briefen nur von ihrem eigenen christologischen Standpunkt aus geschehen konnte **. Schon hierin zeigt sich uns eine bemerkenswerthe Verschiedenheit, aber bei näherer Betrachtung sehen wir selbst die paulinischen Lehren von der Rechtfertigung durch den Glauben und vom Verhältniß des Judenthums und Heidenthums sowohl zu einander, als zum Christenthum auf eine Weise modificirt, die sich gleichfalls nur aus den Zeitverhältnissen dieser Briefe und aus ihrer dadurch bedingten irenischen Tendenz erklären

* Vgl. meine Abh. über das joh. Ev. theol. Jahrb. 1844. S. 621.

** Col. 1, 20. Eph. 3, 9. f. Der Colosserbrief stellt den Tod Christi noch besonders als einen Sieg über die bösen Mächte dar, welche Christus ihrer Macht entkleidet, öffentlich zur Schau dargestellt und im Triumph aufgeführt habe, 2, 15., was in dieser unmittelbaren Verbindung mit dem Kreuzestode beim Apostel selbst gleichfalls sich nicht findet, wohl aber schon an spätere, besonders gnostische Vorstellungen erinnert. Vgl. Gesch. der Lehre von der Versöhnung. S. 27. f.

läßt. Als ächter Pauliner kann der Verfasser des Epheserbriefs dem paulinischen Rechtfertigungsglauben die ihm gebührende Stelle nicht versagen, kaum aber hat er den Glauben genannt, so scheint er, wie absichtlich, auch die Werke oder die Liebe nicht unerwähnt lassen zu dürfen. Am auffallendsten ist dieß 2, 8., wo der Satz: *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται*, mit gesuchter Emphase paulinisch lautet, wie äußerlich und unvermittelt schließt sich nun aber der aus der Lehre des Jakobus genommene Satz an: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Neben dem Glauben soll es also auch Werke geben, aber statt sie durch den Glauben selbst zu begründen, werden sie nur als letzter Schöpfungszweck ihm zur Seite gestellt. Ebenso ist es mit der Liebe. Was der Apostel Paulus in seiner *πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη* als die innere Einheit des Glaubens und der Liebe zusammenfaßt, ist dem Verfasser des Epheserbriefs nur die Liebe neben dem Glauben, 3, 17. 18. 6, 23.: *ἀγάπη μετὰ πίστεως*. Der Colosserbrief begreift am liebsten Glauben und Werke zusammen in der sittlichen Praxis des christlichen Lebens, 1, 10. 3, 9. f. Wie in diesem Verhältniß des Glaubens und der Werke beide Parteien zu ihrem Recht kommen sollen, so stehen überhaupt in diesen Briefen Heiden- und Judenchristen als gleichberechtigte Glieder der christlichen Kirche neben einander, und Judenthum und Heidenthum verhalten sich so gleich negativ zum Christenthum. Eph. 2, 11. Col. 1, 20. Nur werden doch wieder, wie dieß auch sonst im irenischen Interesse der Heidenchristen geschehen mochte, aus Rücksicht auf die Judenchristen dem Judenthum gewisse Concessionen gemacht, mit welchen der Apostel Paulus wohl nicht ganz einverstanden seyn konnte. Wenn Eph. 2, 11. von den Heiden gesagt wird, daß sie, Vorhaut genannt von der sogenannten fleischlichen Beschneidung, in der ganzen Zeit des Heidenthums ohne Christus, fern von der Bürgerschaft Israels und unbekannt mit den Bundesverheißungen, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen, jetzt aber, als die ehemals fern Stehenden, nahe gekommen seyen in dem Blute Christi, so wird hier doch eigentlich gesagt, die Heiden haben nur Antheil erhalten an dem, was die Juden zuvor schon hatten, und das Christenthum ist nicht die absolute Religion, in welcher die Negativität des Heidenthums und

Judenthums auf gleiche Weise ein Ende hat, sondern der substanzielle Inhalt des Christenthums ist das Judenthum selbst und es erweitert sich so nur im Universalismus des Christenthums das Judenthum durch den Tod Christi auch zu den Heiden. In diesem hat die Feindschaft, die Scheidewand, alles Positive, das beide trennte, ein Ende, beide sind in Einem Leibe mit Gott versöhnt und haben in Einem Geiste den gleichen Zutritt zum Vater. Die Heiden haben so zwar als Christen alles, was die Juden haben, aber sie sind doch immer nur die erst Zugelassenen und nachher Hinzugekommenen, die blos Theilnehmenden, wenn sie, als die ἔθνη, blos als συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ bezeichnet werden. Sie nehmen also blos Theil an etwas, worauf den nächsten und eigentlichen Anspruch doch nur die Juden zu machen haben, was, wenn man bedenkt, wie der Apostel, besonders im Römerbrief, hierüber sich ausspricht, nicht für ächt paulinisch gehalten werden kann. Der tiefere Grund dieser Differenz ist, daß diesen Briefen der eigentlich paulinische Begriff des Glaubens völlig fremd geblieben ist. Von dem Glauben, als einem innern Proceß des Bewußtseyns, dessen wesentlichstes Moment die eigene Erfahrung und Ueberzeugung von der Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch das Gesetz ist, wissen sie im Grunde nichts, darum bleibt ihnen auch das Object dieses Glaubens, der Tod Christi, blos äußerlich. Der Tod Christi hat zwar neben der Sündenvergebung die Aufhebung des Gesetzes bewirkt, unter dem durch den Tod Christi aufgehobenen Gesetze aber scheinen diese Briefe vorzugsweise nur das Gebot der Beschneidung zu verstehen *, weßwegen eben die Hauptwirkung des Todes Christi die Vereinigung der Heiden und Juden ist, die von selbst erfolgen mußte, sobald die sie trennende Scheidewand, die Beschneidung, der Unterschied der περιτομή und der ἀκροβυστία, hinweggefallen war. Dieß ist der christliche Universalismus dieser Briefe, welcher demnach nicht auf dem tiefen Grundgedanken der religiösen Anthropologie des Apostels Paulus beruht, sondern nur, in der durch den Tod Christi äußerlich bewirkten Coalition der Heiden und Juden,

* Das καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν Col. 2, 14. (vgl. Eph. 2, 15. ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν) erhält seine vollkommen genügende Erklärung durch die mit dem Gebot der Beschneidung verbundene Strafdrohung, daß jeder, der beschnitten werde, als nicht ein dem Tode Anheimgefallener angesehen werden soll.

derselbe äußerliche Universalismus ist, in welchen auch die pseudoclementinischen Homilien neben der Sündenvergebung den Zweck des Todes Christi setzen. Der neue Mensch, welchen diese Briefe aus dem Christenthum erstehen lassen, ist der Christ nur, sofern er als Christ weder Jude noch Heide ist (man vgl. besonders Eph. 2, 15.), und als Christ nunmehr auch alles heidnisch Unreine abzulegen hat. Dem Judenthum ist so zwar der absolute Anspruch, welchen es mit seinem Gebot der Beschneidung machte, genommen, aber auch dafür sucht es der Colosserbrief zu entschädigen, indem er es sich sehr angelegen seyn läßt, zu zeigen, daß auch so noch eine Beschneidung sey, wenn auch keine *ἐν σαρκὶ χειροποίητος*, doch eine *ἀχειροποίητος*, *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς*, die *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ*, die durch die Taufe stattfindet, in welcher Christus die *νεκροὺς ὄντας ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς* lebendig macht, dadurch nämlich, daß sie aller sinnlichen Lüste und Begierde sich begebend, zu einem sittlich heiligen Leben geweiht werden, wodurch dasselbe ausgesprochen ist, was wir auch sonst in nachapostolischen Schriften so finden, daß die christliche Taufe dieselbe Bedeutung haben sollte, welche die jüdische Beschneidung hatte. Je wichtiger dem Verfasser des Colosserbriefs diese schon gewonnene Grundlage einer Vereinigung der Heiden- und Judenchristen ist, desto größeres Interesse mußte er auch haben, einen Ebionitismus zu bestreiten, welcher von einem mit solchen Concessionen, und überhaupt mit Verzichtleistung auf alles, was mit der Absolutheit des christlichen Princips sich nicht vereinigen ließ, anzuerkennenden Universalismus nichts wissen wollte.

Daß der Epheserbrief in einem secundären Verhältniß zum Colosserbrief steht, geht aus allem klar hervor, ob er aber viel später geschrieben ist und einen Andern zum Verfasser hat, kann bezweifelt werden. Sollten nicht beide Briefe zusammen als Brüderpaar in die Welt ausgegangen seyn? Vergleicht man den Inhalt der beiden Briefe, so scheinen die Materien mit einer gewissen Absichtlichkeit zwischen beiden Briefen gerade so vertheilt zu seyn. Alles Polemische, Specielle, Individuelle ist dem Colosserbrief vorbehalten, der Epheserbrief scheint es absichtlich zu vermeiden, während er dagegen den allgemeinen Inhalt des Colosserbriefs weiter ausführt. Bei dem nahen Verwandtschaftsverhältniß der beiden Briefe zu einander, muß es gewiß um so mehr auffallen, daß sie selbst Hinweisungen auf einander zu enthalten

scheinen. Ausdrücklich schreibt der Verfasser des Colosserbriefs seinen Lesern 4, 16., daß sie ihren Brief den Laodicenern mittheilen, und einen andern Brief aus Laodicea selbst mitgetheilt erhalten sollen. Es fragt sich nun freilich, ob unser Epheserbrief dieser Laodicenerbrief ist. Will man dem Marcion nicht glauben, daß der Brief die Ueberschrift an die Laodicener hatte, weil Marcion dieß selbst nur aus Col. 4, 16. geschlossen haben kann, war der Brief wirklich gleich anfangs an die Epheser überschrieben und nach 1, 1. für sie bestimmt, so läßt sich damit wohl die Annahme verbinden, der Verfasser habe den angeblich von Tychikus zunächst nach Ephesus gebrachten Brief sich auch noch für andere Gemeinden bestimmt gedacht, so daß er auf diese Weise von Laodicea aus nach Colossä gelangen sollte. Hieraus wäre es zu erklären, daß es 4, 16. nicht heißt *τὴν εἰς Λαοδικέας*, sondern *τὴν ἐκ Λαοδικείας*. Sollte es ursprünglich Eph. 1, 1. blos geheißen haben: *τοῖς ἁγίοις καὶ πιϛοῖς ἐν I. Χρ.*, so könnte der Beisatz *τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ* aus 2. Tim. 4, 11. entstanden seyn, wo es von demselben Tychikus, welcher Eph. 6, 21. und Col. 4, 7. als Abgesandter des Apostels und Ueberbringer des Briefs genannt wird, heißt: *Τυχικὸν δὲ ἀπέϛειλα εἰς Ἔφεσον*. Tychikus wird demnach in jedem Fall in den genannten Stellen als Ueberbringer der beiden Briefe bezeichnet. Wie auffallend ist nun aber, daß Eph. 6, 21. gesagt wird: *ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα ὑμῖν γνωρίσει ὁ Τυχικὸς* u. s. w. Unstreitig läßt sich dieses eigene *καὶ* nur aus Col. 4, 7. erklären; der Verfasser des Epheserbriefs schreibt so, wie wenn er, als der Apostel, unmittelbar vorher den Colossern den für sie bestimmten Brief geschrieben hätte. Es kann dieß Fiction des spätern Verfassers des Epheserbriefs seyn, es kann aber ebenso gut auch aus der wirklichen Identität des Verfassers der beiden Briefe hervorgegangen seyn, welcher demnach Eph. 6, 21. ebenso auf den Colosserbrief, wie Col. 4, 16. auf den Epheserbrief sich bezogen hätte, und diese Annahme möchte dadurch wahrscheinlich werden, daß man nicht recht sieht, warum Col. 4, 16. auf einen andern, aus Laodicea kommenden, Brief verwiesen seyn sollte, wenn es nicht schon damals wirklich einen solchen Brief gab. Derselbe Verfasser hätte also, was er in Einem Briefe hätte schreiben können, absichtlich in zwei Briefe vertheilt, warum? Wahrscheinlich, weil er glaubte, das auf diese Weise in zwei Briefen zweimal Gesagte werde so auch mehr Eindruck machen.

Auch die Stelle Col. 2, 1. beweist, wie der Verfasser des Colosserbriefs bei Abfassung seines Briefs zwei Gemeinden im Auge hatte. Man kann es daher schon nach dieser Stelle in Verbindung mit Col. 4, 16. nicht unwahrscheinlich finden, daß er wegen der gleichen Wichtigkeit der Sache für diese beiden Gemeinden auch zwei besondere Briefe an sie schreiben zu müssen glaubte. Je wichtiger so die Sache, die der Gegenstand zweier Briefe ist, erschien, desto mehr war dadurch auch motivirt, wie der Apostel dazu kam, an zwei ihm persönlich unbekannte Gemeinden (was Col. 2, 1. besonders hervorgehoben ist, und mit Eph. 1, 15. ganz zusammenstimmt), diese Briefe zu richten *. Diese Einkleidung der Sache mochte dem spätern Verfasser nöthig zu seyn scheinen, welchen so dringenden Grund hätte aber der Apostel selbst nach dem Inhalt unserer beiden Briefe haben können, an zwei Gemeinden, zu welchen er in keiner nähern Beziehung stund, zu schreiben? Auf den Römerbrief kann man sich in dieser Hinsicht so wenig berufen, als sich überhaupt der Inhalt des Römerbriefs mit dem so tief unter ihm stehenden Inhalt dieser beiden Briefe zusammenstellen läßt.

Wie man jedoch auch über die hier geäußerte Vermuthung der Identität des Verfassers der beiden Briefe urtheilen mag, daran möchte kaum zu zweifeln seyn, daß der Colosserbrief mit dem Epheserbrief zu eng verflochten ist, als daß nicht beide mit ihrem Anspruch auf apostolischen Ursprung mit einander stehen oder fallen sollten.

* Bei der Annahme, der Epheserbrief sey als Circularschreiben nach Laodicea bestimmt gewesen, bleibt freilich immer die Schwierigkeit, daß Col. 2, 1. 4, 16. nur Laodicea genannt ist. Nimmt man sodann dazu, daß, wenn Paulus unmöglich an die Epheser so geschrieben haben kann, wie er Eph. 1, 15. geschrieben haben soll, auch ein nur an die Stelle des Apostels sich setzender Verfasser des Epheserbriefs kaum so geschrieben haben kann, da doch das persönliche Verhältniß des Apostels zu der Gemeinde in Ephesus zu bekannt war, um ignorirt zu werden, während beide Briefe, wie es scheint, absichtlich an Gemeinden geschrieben sind, die dem Apostel persönlich unbekannt waren, so wird man bei der so engen Beziehung, welche beide Briefe auf einander haben, immer wieder versucht, den Epheserbrief ungeachtet seiner Ueberschrift und des *οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ* für einen Brief an die Laodiceer zu halten.

Fünftes Kapitel.

Der Brief an die Philipper.

Derselbe Kritiker, welcher die ersten Zweifel über die Aechtheit des Epheserbriefes zu äußern wagte, fällt neuestens noch über den Brief an die Philipper das Urtheil, seine Aechtheit sey über allen Zweifel erhaben *. Es ist wenigstens gegen seinen apostolischen Ursprung noch keine näher begründete Einwendung erhoben worden. An Grund und Anlaß zu Zweifeln scheint es mir jedoch auch hier nicht zu fehlen, und ich glaube hier wenigstens zu weiterer kritischer Erwägung kurz zusammenstellen zu müssen, was mir Bedenken erregt. Es sind folgende drei Hauptmomente, die mir in Betracht zu kommen scheinen.

Wie die beiden zuvor erörterten Briefe bewegt sich auch der Philipperbrief im Kreise gnostischer Ideen und Ausdrücke, und zwar gleichfalls so, daß er sie nicht sowohl bestreitet, sondern sich vielmehr an sie anschließt und mit der nöthigen Modification sich aneignet. Die in dogmatischer Hinsicht stets für ebenso wichtig als schwierig gehaltene Stelle Phil. 2, 5. scheint nur aus der Voraussetzung erklärt werden zu können, daß der Verfasser des Briefs gewisse gnostische Zeitideen vor Augen hatte. Welche eigenthümliche Vorstellung ist es doch, von Christus zu sagen, er habe es, obgleich er in göttlicher Gestalt war, nicht für einen Raub gehalten, oder, wie die Worte grammatisch genauer zu nehmen sind, es nicht zum Gegenstand eines actus rapiendi machen zu müssen geglaubt, Gott gleich zu seyn. War er schon Gott, wozu wollte er erst werden, was er schon war, war er aber noch nicht Gott gleich, welcher excentrische, unnatürliche, sich selbst widersprechende Gedanke wäre es gewesen, Gott gleich zu werden? Soll nicht eben dieses Undenkbare eines solchen Gedankens durch den eigenen Ausdruck ὀχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bezeichnet werden? Wie kommt denn aber der Verfasser dazu, etwas so Undenkbares auch nur verneinend von Christus zu sagen? Kam es also auch bei Christus nicht wirklich zu einem solchen Act raubsüchtiger Anmaßung, so wäre es ihm gleichwohl, wenn auch nicht moralisch, doch an sich möglich gewesen? Wie sollen wir uns dieß erklären? Die Möglichkeit, wie der Verfasser des Briefs auf einen solchen Gedanken kommen konnte, sehen wir in den Lehren der

* De Wette, Einl. in's N. T. 4. A. 1842. S. 268.

Gnostiker vor uns. Es ist eine bekannte gnostische Vorstellung, daß in einem der Aeonen, und zwar in dem letzten in der Reihe derselben, der gnostischen Sophia, die leidenschaftliche, excentrische, naturwidrige Begierde entstund, in das Wesen des Urvaters mit aller Macht einzudringen, um sich mit ihm, dem Absoluten, unmittelbar zu verbinden und mit ihm Eins zu werden. Als ein προάλλεσθαι, ein rasches Hervorspringen, ein hastiges affectvolles Streben, als eine τόλμη, ein kühnes, gewaltthätiges Unternehmen, wird diese Begierde beschrieben *. Jener Aeon wollte also mit Gewalt an sich reißen und sich aneignen, was seiner Natur nach ihm nicht zukommen konnte, worauf er demnach auch kein Recht hatte, nur ist dieser ganze Act und das, worauf er geht, etwas rein Geistiges, die Sophia wollte nämlich, wie die Gnostiker es bezeichneten, κεκοινωνῆσθαι τῷ πατρὶ, τῷ τελείῳ, mit dem Vater, dem absolut Vollkommenen sich in Gemeinschaft setzen, und καταλαβεῖν τὸ μέγεθος αὐτȣ̃, seine Größe, sein absolutes Wesen geistig in sich aufnehmen, was demnach eine solche Identität mit Gott dem Absoluten ist, wie sie in dem Ausdruck des Philipperbriefs τὸ εἶναι ἴσα θεῷ liegt. Eben dieß nun aber, daß dieser Act nach dem ursprünglich gnostischen Begriff desselben nur ein rein geistiger Act ist, macht es erst begreiflich, wie von einem solchen scheinbar sich selbst widersprechenden Streben nach dem εἶναι ἴσα τῷ θεῷ die Rede seyn kann. Auf der einen Seite soll diese Identität mit Gott erst realisirt werden, auf der andern wird ihre Realität schon vorausgesetzt. Die Erklärer des Philipperbriefs können daher nicht umhin, zu bemerken, die richtige Erklärung des οὐχ ἁρπ. ἡγήσ. vertrage sich allein mit der Vorstellung des εἶναι ἴσα θεῷ als etwas, das Christus noch nicht besaß, denn sonst könnte ja nicht gesagt werden, daß er es nicht habe an sich reißen wollen. Aber hiezu müsse, damit die Verzichtleistung als eine freiwillige gedacht werden könne, das Vermögen vorausgesetzt werden, was in dem ἐν μορφῇ θεȣ̃ ὑπ. liege. Christus habe die göttliche Herrlichkeit potentiâ in sich gehabt, und hätte sie sich geben, in seinem Leben zur Erscheinung bringen können. Weil es aber nicht im Zwecke des Erlösungswerks lag, daß Christus gleich anfangs göttliche Ehre empfangen sollte, wäre es, wenn er sie sich genommen hätte, ein Raub, eine Anmaßung gewesen. Was soll aber Christus gewesen seyn, wenn er ἐν μορφῇ θεȣ̃ ὑπάρχων die göttliche Herrlichkeit nur

* Irenäus, Adv. haer. I. 2, 2.

potentia hatte, wenn er als wirklicher Gott doch nicht Gott war, und wie kann auch nur daran gedacht werden, zu sagen, er habe freiwillig auf etwas verzichtet, was er der Natur der Sache nach nicht haben konnte? Dieses Seyn und Nichtseyn, dieses Haben und Nichthaben ist nur auf dem geistigen Gebiet möglich. Es ist der Unterschied des an sich Seyenden von dem, was nicht blos an sich, sondern auch für das Bewußtseyn ist. Die gnostischen Aeonen sind die Kategorien und Begriffe, in welchen das Absolute zum Object des subjectiven Bewußtseyns wird, und sie sind so selbst die geistigen Subjecte, in welchen das Absolute sich subjectivirt und individualisirt, oder die subjective Seite, auf welcher das Absolute nicht blos das Absolute an sich, sondern auch das absolute Selbstbewußtseyn ist. Da sie aber nur in der Mehrheit sind, was das Absolute in der Einheit ist, so entsteht in der absteigenden Reihe der Aeonen eine immer größere Incongruenz zwischen dem Bewußtseyn, dessen Object das Absolute ist, und dem Absoluten selbst als dem Object des Bewußtseyns. An sich kann das Bewußtseyn dieser geistigen Subjecte, der Aeonen, in welchen das Bewußtseyn selbst als die subjective Seite jener objectiven gegenüber sich darstellt, nur auf das Absolute gehen, und doch können sie es, je tiefer sie stehen, mit ihrem Bewußtseyn um so weniger umfassen und begreifen (καταλαβεῖν). So richtet sich nun auch jener Aeon mit der ganzen Energie seiner geistigen Thätigkeit auf das Absolute, er will es erfassen, begreifen, ihm gleich, mit ihm Eins werden, aber er unternimmt dadurch nur etwas an sich Unmögliches, etwas, wodurch er die Schranke seiner geistigen Natur überspringt, und gleichsam einen widernatürlichen Raub am Absoluten begehen will. Darum kann es der Natur der Sache nach nicht gelingen *, er wird sich, indem er von diesem Triebe seiner geistigen Natur sich fortreißen läßt, nur der Negativität seines Wesens bewußt, was die Gnostiker dadurch darstellten, daß sie ihn aus dem Pleroma in das κένωμα herabfallen ließen **. So ist nun auch in unserer Stelle, im Zusammenhang mit jenem ἁρπαγμὸς, von einem κενῶν die Rede, und es ist somit deutlich zu sehen, wie der Verfasser

* Διὰ τὸ ἀδυνάτῳ ἐπιβαλεῖν πράγματι. Iren. a. a. O.

** Iren. 1. 4, 1. ἐν σκιαῖς καὶ κενώματος τόποις — ἔξω φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος, 4. 2.: ἐν τῷ σκότει καὶ τῷ κενώματι, vergl. Theodoret, Haer. fab. 1, 7.: ἔξω τῦ πληρώματος — ἐν σκιᾷ τινι καὶ κενώματι διάγειν.

des Philipperbriefs sich in der Sphäre derselben Vorstellungen bewegt, und sie zur Grundlage seiner Darstellung macht, nur findet nun dabei zugleich der Unterschied statt, daß er, was bei den Gnostikern eine rein speculative Bedeutung hat, moralisch wendet. Während daher bei den Gnostikern jener ἁρπαγμὸς zwar wirklich geschieht, aber als ein widernatürliches Beginnen sich in sich selbst aufhebt, und nur etwas Negatives zur Folge hat, darf es hier vermöge einer sittlichen Selbstbestimmung gar nicht zu einem solchen ἁρπαγμὸς kommen und das Negative, das auch so stattfindet, nicht in Folge eines mißlungenen, sondern eines gar nicht geschehenen Acts, ist nun die freiwillige Verzichtleistung und Selbstentäußerung, durch einen Act des Willens, ein ἑαυτὸν κενῶν statt des γενέσθαι ἐν κενώματι. Nur aus der Voraussetzung jenes gnostischen ἁρπαγμὸς in seinem speculativen Sinne läßt sich die moralische Unterlassung des ἁρπαγμὸς im Sinne des Philipperbriefs recht begreifen. Denn welchen Sinn soll es haben, sobald die Sache moralisch gewendet wird, Christus habe nicht zuvor schon, vor seiner sittlichen Erprobung, an sich reißen wollen, was er nur auf dem Wege der sittlichen Erprobung erlangen konnte? Was nur durch sittliches Streben zu gewinnen ist, kann doch Niemand anders als in Folge seines sittlichen Strebens gewinnen. Dieß versteht sich ja von selbst, und darf daher auch nicht erst gesagt werden, wird es aber gleichwohl gesagt, so kann es nur mit Rücksicht auf etwas Anderes gesagt werden, was die Veranlassung gibt, etwas zu sagen, was man ohne eine solche Veranlassung wenigstens nicht gerade in dieser Form gesagt hätte. Wie sehr der Verfasser des Briefs die gnostische Vorstellungs- und Ausdrucksweise vor sich hatte und zur Grundlage seiner Darstellung machte, beweisen auch die übrigen Ausdrücke, deren er sich bedient. So einfach der Gegensatz der μορφὴ θεȣ̃ und der μορφὴ δȣ́λȣ zu seyn scheint, der eigentliche Begriff der μορφὴ θεȣ̃ ergibt sich auch nur aus dem Sprachgebrauch der Gnostiker, bei welchen die Ausdrücke μορφὴ, μορφȣ̃ν, μόρφωσις sehr gewöhnlich waren. Das, was den eigenthümlichen Character eines höhern geistigen Wesens ausmacht, der seinem Wesen adäquate Begriff ist, ist seine μορφή. Deßwegen sagten die Gnostiker von jenem gefallenen Aeon, er sey, als er außerhalb des Lichts und des Pleroma sich befand, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος gewesen, ὥσπερ ἔκτρωμα, und zwar διὰ τὸ μηδὲν κατειληφέναι, weil ihm das fehlte, was zu seiner geistigen Natur gehörte, und das Erste, was der

aus dem Pleroma ihm zur Hülfe gesandte Christus mit ihm vornahm, war das τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι μόρφωσιν, τὴν κατ' ὐσίαν μόνον, ἀλλ' ὐ τὴν κατὰ γνῶσιν *. Er sollte aus dem Zustand der völligen Negation, in welchem er sich befand, wieder zu sich kommen, seine μορφὴ wieder erhalten, und zwar so, daß in dem Proceß dieses μορφῦν auf das Moment der μόρφωσις κατ' ὐσίαν, auf das, was der Aeon zuerst nur an sich, substanziell war, erst folgte die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν, durch welche er das, was er an sich war, auch mit vollem Selbstbewußtseyn war. Schon hieraus ergibt sich, daß das ἐν μορφῇ θεῦ ὑπάρχειν gleichbedeutend und identisch ist mit dem εἶναι ἴσα θεῷ, es läßt sich aber auch dieß noch bestimmter als gnostischer Sprachgebrauch nachweisen. Von dem Νῦς oder Μονογενὴς sagten die Gnostiker, er sey ὅμοιός τε καὶ ἴσος τῷ προβαλόντι, dem Uräon, oder dem absoluten Urgrund, als der μόνος χωρῶν τὸ μέγεθος τῦ πατρὸς, sofern er allein die absolute Größe des Vaters faßt, das Absolute in ihm zum Bewußtseyn sich aufschließt **. Deßwegen wird er auch als der Inbegriff aller Aeonen des Pleroma die ἀρχὴ καὶ μόρφωσις παντὸς τῦ πληρώματος genannt. Vollendet wird die Zahl der Aeonen durch Christus und den heiligen Geist. Christus lehrte die Aeonen, daß das Wesen des Vaters an sich völlig unbegreiflich ist und die Erkenntniß desselben nur durch den Monogenes vermittelt wird, und die Ursache des ewigen Seyns der Aeonen sey das absolute, für sie völlig unbegreifliche Wesen des Vaters, die Ursache der Entstehung des Monogenes aber, durch welchen der Vater allein erkannt wird, und seiner μόρφωσις, das, was am Vater begreiflich ist, ᾧ δὴ ἴσός ἐστι (ὁ μονογενὴς), er ist ihm gleich, mit ihm identisch, sofern er den Vater begreift, subjectiv ist, was der Vater objectiv ist. Eben dieses ἴσος εἶναι τῷ πατρὶ ist demnach seine μόρφωσις oder seine μορφὴ, und da diese μορφὴ nichts anders, als das Gleichseyn, das Einsseyn mit dem Vater ist, ist er eigentlich selbst die μορφὴ des Vaters, oder ὑπάρχων ἐν μορφῇ θεῦ. Durch den heiligen Geist sollten alle Aeonen μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσοι geworden seyn, einander gleich, so daß jeder war, was die andern waren, somit auch ebenso ἴσος dem Vater, wie es der Nus oder Monogenes ist, und ebendarin, daß sie so ἴσοι waren, bestund

* Vergl. Iren. 1. 4, 1. 5, 1. Theod. Haer. fab. 1, 7.
** Iren. 1. 1, 1.

ihre μορφή *. Wie sollte es nun bei einem Schriftsteller, auf welchen gnostische Vorstellungen einen so sichtbaren Einfluß gehabt haben, noch befremden können, daß er auch dem gnostischen Doketismus nahe genug kommt, wie dieß unstreitig V. 7. f. der Fall ist? War Christus, als ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, nur ὅμοιος, so war er kein wahrer und wirklicher Mensch, sondern schien nur ein solcher zu seyn. Nur Aehnlichkeit, Analogie, nicht aber Identität und Wesensgleichheit kann der Ausdruck ὁμοίωμα bezeichnen (man vergl. Röm. 6, 5.) und die Stelle Röm. 8, 3., wo vom Sohn gesagt ist, Gott habe ihn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, kann hier nicht als Parallele gelten, da sie gerade das Gegentheil beweist, sofern das ὁμοίωμα, das bei dem Sohn, seinem Begriff nach, bei der σάρξ ἁμαρτίας angenommen werden muß, Phil. 2, 7. auf die Menschheit überhaupt ausgedehnt ist, was eben der Unterschied der doketischen und der orthodoxen Ansicht ist. An dieser Bedeutung von ὁμοίωμα ist in unserer Stelle um so weniger zu zweifeln, da auch das unmittelbar dabei stehende σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος nicht anders genommen werden kann. Will man auch ὡς und εὑρεθῆναι nicht premiren (obgleich in ὡς ebenso nur der Begriff einer Meinung, Ansicht oder einer Vergleichung liegt, wie εὑρεθῆναι, nicht geradezu gleichbedeutend mit εἶναι, nur auf die äußere Erscheinung, auf die an einem Subject äußerlich sich zu erkennen gebende Beschaffenheit geht), so liegt doch in σχῆμα gar zu deutlich nur der Begriff eines externus habitus und zugleich der Begriff des Wandelbaren, Vorübergehenden, in kurzer Zeit Verschwindenden (man vergl. 1. Cor. 7, 31.). Aecht gnostisch läßt der Verfasser des Briefs endlich auch noch die Macht und Herrschaft Christi auf gleiche Weise auf die drei Regionen, die himmlische, irdische und unterirdische sich erstrecken, wobei uns die καταχθόνιοι wohl noch besonders an die gnostische Idee der Höllenfahrt erinnern dürfen. Dieses eigene, sowohl im Philipperbrief als in jenen beiden andern Briefen bemerkbare In-

* Um sich klar zu machen, welche Schwierigkeiten in der classischen Stelle des Philipperbriefs immer zurückbleiben müssen, so lange ihre Lösung nicht auf dem obigen Wege versucht wird, sehe man nur nach, wie Usteri, Entw. des paul. Lehrb. 4. A. S. 309—315. an dieser Stelle, gewiß nicht ohne guten Grund, sich abmüht. Er kann, worin das Hauptmoment ganz richtig getroffen ist, aus der Antinomie der Frage nicht herauskommen: ob die Ausdrücke ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, und ἴσα εἶναι θεῷ, von deren Auffassung auch die der entgegengesetzten abhänge, in sittlich religiöser oder physisch substanzieller Bedeutung zu nehmen sind.

einanderfließen gnostischer und kirchlicher Vorstellungen, wobei Vorstellungen, welche schon das Gepräge der Gnosis an sich tragen, auf eine noch ganz unbefangene Weise aufgenommen und nur soweit modificirt werden, als es das praktisch-religiöse Interesse der Verfasser dieser Briefe erforderte, gehört offenbar einer Zeit an, in welcher die Gnosis noch nicht die specifische Erscheinung war, die sie in der Folge wurde, sondern aus den in der Zeit überhaupt vorhandenen Elementen sich erst entwickelte. Es war die Zeit der erst erwachenden, durch gemeinsame Zeitideen angeregten, christlichen Speculation, durch welche das christliche Bewußtseyn selbst erst seinen bestimmten dogmatischen Inhalt erhielt. Ihr leitendes und bewegendes Interesse hatte diese erste christliche Speculation in der Idee der Person Christi, in welcher man mehr und mehr den absoluten Inhalt des christlichen Bewußtseyns objectivirte. Dieses Interesse an der Person Christi spricht sich besonders in dem doxologischen Character schon solcher Stellen, wie Eph. 1, 19. f., 3, 8. f., Col. 1, 15. f., noch mehr aber unserer ganz doxologisch lautenden Stelle aus.

Die Verwandtschaft des Inhalts mit der Gnosis ist der Hauptberührungspunkt des Philipperbriefs mit den Briefen an die Epheser und Colosser. Im Uebrigen unterscheidet er sich von ihnen hauptsächlich durch die in ihm vorherrschende Subjectivität des Gefühls. Man rühmt dieß als einen eigenthümlichen Vorzug des Briefs, aber so zart und ansprechend auch die Empfindungen und Gesinnungen sind, die in ihm sich kund geben, so wenig ist dabei zu übersehen, daß monotone Wiederholung des zuvor schon Gesagten, Mangel an einem tiefer eingreifenden Zusammenhang, und eine gewisse Gedankenarmuth, deren Bewußtseyn den Verfasser selbst gedrückt zu haben scheint, wenn er zu seiner Entschuldigung sagt 3, 1. *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν, ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρὸν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλὲς*, nicht minder hervorstechende Züge des Briefes sind. Hiemit hängt zusammen, was hauptsächlich ein weiteres Kriterium zur Beurtheilung des Briefs ist, daß man überhaupt eine motivirte Veranlassung zur Abfassung eines solchen Schreibens, einen bestimmter ausgesprochenen Zweck und Grundgedanken vermißt. Zwar wird gegen jüdische Gegner polemisirt, aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, es geschehe dieß nur deßwegen, weil es einmal zum stehenden Character der paulinischen Briefe zu gehören schien. Es fehlt dieser Polemik durchaus an Frische und Natürlichkeit, an der

Objectivität der gegebenen Verhältnisse. Kann es eine allgemeinere Bezeichnung von Gegnern des Christenthums geben als die 3, 18.: πολλοὶ περιπατοῦσιν, οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία, καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. Was von den Interpreten zur Characteristik dieser judaisirenden Gegner und Irrlehrer bemerkt wird, ist nur andern Briefen entnommen, während unser Brief selbst nichts Specielleres darbietet. Man weiß sogar nicht einmal, wo diese Gegner zu suchen sind, in Rom oder in Philippi. Mit vergeblichem Erfolg sollen die starken Ausdrücke, deren sich der Verfasser zur Schilderung seiner Gegner bedient, seiner Polemik die ihr fehlende Farbe geben. Wie unfein wird sie 3, 2. durch die harten Worte βλέπετε τοὺς κύνας, wie gezwungen durch den gesuchten Gegensatz zwischen κατατομή und περιτομή, Zerschnittene und Beschnittene, eingeleitet! Die Christen sollen die wahre περιτομή, die Juden die falsche oder die κατατομή seyn, aber wie schief ist der qualitative Unterschied zwischen der wahren und falschen Beschneidung durch die quantitative Steigerung der περιτομή zu einer κατατομή ausgedrückt! Und dieser so eigene unnatürliche Gegensatz wird nicht gemacht, um etwas die Sache selbst Betreffendes zu sagen, sondern nur, wie man deutlich sieht, in der Absicht, um dem Apostel, indem er die περιτομή von sich selbst aussagt, dadurch Gelegenheit zu geben, von seiner eigenen Person zu reden, woran den Verfassern der pseudoapostolischen Briefe, wie schon bemerkt worden ist, im Bewußtseyn der Duplicität ihrer Person immer gar viel gelegen ist. Aber man betrachte nun die Stelle selbst, in welcher der Apostel von sich spricht, was ist sie anders, als die augenscheinliche Copie der Stelle 2. Cor. 10, 18. f.? Hier haben wir schon in den ἐργάται δόλιοι V. 13. die κακοὺς ἐργάτας unsrer Stelle vor uns, im Folgenden schließt sich sodann in einer Reihe von Zügen die eine Stelle an die andere an, und selbst der durch den Begriff der περιτομή auf den Apostel gemachte Uebergang läßt sich aus dem Original unserer Stelle erklären. Der Apostel spricht 2. Cor. 11, 18. f. von seinem καυχᾶσθαι im Gegensatz gegen das καυχᾶσθαι seiner judaisirenden Gegner, welches von ihm V. 18. als ein καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα bezeichnet wird, und ihn zu der Erwiederung veranlaßt: Wenn einmal auf äußere Dinge dieser Art so großes Gewicht gelegt werden soll, so könne auch er derselben Vorzüge sich rühmen, so ungern er

auch sich entschließe, von solchen Dingen zu reden. Dieses καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα verstund nun der Verfasser unsers Briefs vorzugsweise von dem Ruhm der Beschneidung, und läßt daher den Apostel V. 3. sogleich sagen: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, wobei er nun zwar, um dem Apostel die wahre περιτομή zuzuschreiben, den Begriff derselben zunächst geistig nimmt, οἱ πνεύματι Θεῷ λατρεύοντες, καὶ καυχώμενοι ἐν Χριςῷ Ἰησȣ̃ καὶ ȣ̓κ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, aber in den unmittelbar darauf folgenden Worten: καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκὶ, den Begriff der leiblichen Beschneidung festhält. Hierin haben wir also, was der Apostel 2. Cor. 11, 18. von sich sagt: κἀγῷ καυχήσομαι, nämlich ἐν σαρκὶ, und wie er im Folgenden (man vergl. V. 23. ὑπὲρ ἐγὼ) mit seinem καυχᾶσθαι das der Gegner noch überbieten will, so heißt es auch hier: εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκὶ, ἐγὼ μᾶλλον. Dieses πεποιθέναι ἐν σαρκὶ, das nur ein anderer Ausdruck für das καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα 2. Cor. 11, 18. ist, wird sodann unter Voranstellung der περιτομή als des Hauptbegriffs weiter ausgeführt V. 5., wo es nach den Worten: περιτομῇ ὀκταήμερος heißt ἐκ γένȣς Ἰσραὴλ statt Ἰσραηλῖταί εἰσι; κἀγῷ, und statt Ἑβραῖοί εἰσι; κἀγῶ, 2. Cor. 11, 22. Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, womit jedoch nur die Einleitung gemacht ist, den Apostel noch weiter von seiner Person reden zu lassen, indem er jenem πεποιθέναι ἐν σαρκὶ seine jetzige christliche Lebensansicht gegenüberstellt. Wie läßt sich verkennen, daß der Verfasser des Briefs die Stelle im Corinthierbriefe vor Augen hatte, und an sie auf eine Weise sich hielt, wie vom Apostel selbst nicht geschehen seyn kann? Nur aus der starken heftigen Sprache, in welcher der Apostel 2. Cor. 11. sich gegen seine Gegner ausspricht, läßt es sich auch erklären, wie der Verfasser in der steigernden Weise der Nachahmer sich sogar den Ausdruck κύνες erlauben konnte. Wie unmotivirt, wie mit Gewalt herbeigezogen ist aber hier dieses Reden des Apostels von sich, wenn wir es mit der Art und Weise vergleichen, wie er sich mit seinen Gegnern in der Originalstelle auseinandersetzt, wo man sogleich sieht, welche Sache es gilt. Welches schwache leblose Nachbild haben wir dagegen hier! Wie Allbekanntes sagt der Apostel über seine frühern Lebensverhältnisse, wie kleinlicht ist die Hervorhebung der achttägigen Beschneidung, wie unpaulinisch der Begriff einer δικαιοσύνη ἐν νόμῳ, wie matt und interesselos das Ganze! Auch sonst noch wird man in diesem Theile des Briefs in Gedanken

und Ausdrücken an Stellen aus den Corinthierbriefen erinnert. Man vergl. V. 10. mit 2. Cor. 4, 10. f., V. 11—14. mit 1. Cor. 9, 10. f., V. 15. *τέλειοι*, wie 1. Cor. 2, 6., V. 17. *συμμιμηταί μυ γίνεσθε*, mit 1. Cor. 11, 1. *μιμηταί μυ γίνεσθε*, V. 15. mit 2. Cor. 11, 15., V. 21. mit 1. Cor. 15, 27. f. Dieses mehr oder minder deutliche Durchblicken von Stellen aus den ältern Briefen ist neben der Absichtlichkeit, mit welcher der Apostel von sich, seiner Person und seinem früheren und jetzigen Leben redet, sehr Verdacht erweckend gegen unsern Brief, um so mehr, da wir bei allem diesem nicht ins Klare darüber kommen können, was den Apostel zur Abfassung dieses Schreibens bestimmt hat. Als besondere Veranlassung wird zwar 4, 10. f. noch ein Geschenk erwähnt, das die Philipper zur Unterstützung des Apostels nach Rom geschickt haben sollen. Es wird dieß aber mit andern ähnlichen schon früher erhaltenen Unterstützungen in eine Verbindung gebracht, welche gleichfalls Bedenken erregen muß. Denn wenn der Apostel aus jener Veranlassung die Philipper 4, 15. daran erinnert, daß er vom Anfang der Verkündigung des Evangeliums an, seit seiner Abreise von Macedonien, nur von der Gemeinde in Philippi Gaben erhalten, daß sie ihm während seines Aufenthalts in Thessalonich wiederholt Unterstützungen zugesandt habe, so fragt sich, wie dieß mit der bestimmten Erklärung des Apostels 1. Cor. 9, 15. zu vereinigen ist, nach welcher er schlechthin zu keiner Gemeinde in einem solchen Verhältniß stund: *ἐγὼ ὐδενὶ ἐχρησάμην τύτων*, nämlich *ἐκ τῦ εὐαγγελίυ ζῆν*. Sein *μισθός* sey, *ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον τῦ Χριςῦ, εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι τῇ ἐξυσίᾳ μυ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Nun erleidet zwar die strenge Wahrheit dieser Worte eine Einschränkung schon durch das Zugeständniß des Apostels selbst, daß während seines Aufenthalts in Corinth Brüder, die aus Macedonien kamen, dem Mangel, an welchem er damals litt, abgeholfen haben, 2. Cor. 11, 9. Eben aus dem Grunde aber, weil die Wahrheit der erstern Stelle durch das in der letztern Gesagte nur beschränkt, nicht aufgehoben werden kann, ist das, wovon der Apostel 2. Cor. 11, 9. spricht, nur ein Fall der Ausnahme gewesen. Hier aber, Phil. 4, 15., wird ja die Sache als eine von Anfang an getroffene Einrichtung dargestellt, wie wenn der Apostel von den Philippern regelmäßige Unterstützungen empfangen hätte, und zu ihnen in einer Art von Verrechnung über Ausgaben und Einnahmen (*λόγος*

δόσεως καὶ λήψεως) gestanden wäre. Man muß auf die Vermuthung kommen, der Verfasser des Briefs habe hier eben die Stelle 2. Cor. 11, 9. vor Augen gehabt, und indem er sich nur an sie hielt, zu viel aus ihr gefolgert. Der λόγος δόσεως καὶ λήψεως ist ja selbst nur ein anderer Ausdruck für dasselbe Verhältniß eines auszugleichenden Plus und Minus, das 2. Cor. 11. 9. als ein προσαναπληροῦν τὸ ὑστέρημα bezeichnet ist. Dazu kommt noch ein anderer bemerkenswerther Umstand. Die Erklärer des Philipperbriefs nehmen gleichfalls eine Beziehung auf 2. Cor. 11, 9. an. Sie bemerken mit den Worten: ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, werde auf die in Corinth erhaltene Unterstützung gezielt, und V. 16. seyen zur Vervollständigung die früher in Thessalonich erhaltenen nachgeholt. Diese Erklärung hält de Wette wegen des hinzufügenden καὶ für nothwendig, und der Grund dieser zeitordnungswidrigen Aufeinanderfolge soll darin liegen, daß die in Corinth erhaltene Unterstützung die bedeutendste war, und sich daher der Erinnerung zunächst darbot. Wenn sie aber so bedeutend war, warum ist sie da, wo man sie zunächst erwähnt finden sollte, nicht ausdrücklich genannt, da ja die Worte ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας nicht speciell davon verstanden werden können, daß ihm eine solche Unterstützung namentlich zu Corinth zugekommen sey, sondern nur im Allgemeinen sagen, daß er von dem Zeitpunkt an, als er nicht mehr in Macedonien war, auf diese Weise von ihnen unterstützt worden sey. Ist hier nicht klar, daß nicht der Apostel selbst, welcher gerade den wichtigsten Fall hier nicht mit Stillschweigen hätte übergehen können, sondern nur ein Anderer als der Apostel so schreiben konnte, ein Anderer, welcher jenen Fall aus dem vor ihm liegenden zweiten Brief an die Corinthier als bekannt voraussetzte, und mit Rücksicht darauf die weiteren Unterstützungen, die er hier als minder bekannt noch besonders namhaft machen zu müssen glaubte, mit dem eigenen nur hieraus zu erklärenden καὶ einleitete? Je öfter aber solche Unterstützungen stattfanden, je mehr der Apostel auf sie als etwas Gewöhnliches und Stehendes wenigstens bei der Gemeinde in Philippi rechnen konnte, desto schwieriger wird, die Annahme solcher fortgehenden Unterstützungen mit dem 1. Cor. 9, 15. ausgesprochenen Grundsatze zu vereinigen. Daß sie namentlich während eines Aufenthaltes des Apostels in Thessalonich wiederholt stattgefunden haben, hat auch dieß gegen sich, daß die Apostelgeschichte wenigstens von einem solchen länger dauernden Aufenthalt

des Apostels zu Thessalonich nichts zu wissen scheint. Man kann kaum etwas Anderes annehmen, als daß der Verfasser des Briefs das, was er 2. Cor. 11, 9. über die *ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας* vorfand, verallgemeinerte und so den Apostel von dem Zeitpunkt an, seit er nicht mehr in Macedonien war (*ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας*) oder vielmehr, da er ja schon den Aufenthalt des Apostels in dem gleichfalls zu Macedonien gehörenden Thessalonich zu dem *ἐξελθεῖν ἀπὸ Μακεδονίας* rechnet (woraus zu sehen ist, daß er unter den *ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας* nur Christen aus Philippi verstund), sobald er Philippi verlassen hatte, durch regelmäßige Beiträge von der Gemeinde in Philippi unterstützt werden ließ. Es läßt uns demnach auch das, was Phil. 4, 10. f. über eine speciellere Veranlassung des Briefs gesagt worden ist, nicht klar in die Verhältnisse hineinsehen, unter welchen er vom Apostel selbst geschrieben worden seyn soll, und es könnte somit schon dieß die Vermuthung begründen, daß wir hier keine wirklichen Verhältnisse, sondern nur eine fingirte Situation vor uns haben, was, je näher wir die geschichtliche Motivirung des Briefs betrachten, nur um so wahrscheinlicher werden kann.

Besondere Aufmerksamkeit verdient noch, was Phil. 1, 12. nicht *blos* über die großen Fortschritte des Evangeliums in Rom, sondern auch über den tiefen Eindruck, welchen die Gefangenschaft des Apostels und seine Verkündigung des Evangeliums in dem ganzen Prätorium und in ganz Rom hervorgebracht habe *, gesagt wird. Diese Angabe steht ganz für sich, sie wird weder durch die übrigen angeblich aus der römischen Gefangenschaft des Apostels geschriebenen Briefe, noch anderswoher bestätigt. Wer wollte jedoch die an sich nicht unmögliche Sache bezweifeln, hätte nur nicht der Verfasser des Briefs selbst noch ein anderes Datum in seinen Brief aufgenommen, das uns in seine Combination zu deutlich hineinsehen läßt, als daß wir seine Behauptung geradezu für historisch halten können. Die Aufmerksamkeit, welche das Evangelium in dem ganzen Prätorium und in Rom überhaupt gefunden hatte, soll, wie wir aus 4, 22. sehen, zur Folge gehabt haben, daß es nun sogar Glaubige in dem kaiserlichen Hause selbst gab. *Ἀσπάζονται ὑμᾶς*, sagt ja der Verfasser am Schlusse seines Briefs, *πάντες οἱ ἅγιοι, μάλισα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος*

* *Ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι*, wer sollen diese *λοιποὶ πάντες* seyn, wenn nicht das römische Publikum überhaupt?

οἰκίας. Man sieht, welches Gewicht auf diesen glänzenden Erfolg der apostolischen Predigt in Rom gelegt wird, ohne Zweifel hat der Verfasser auch schon in den λοιποὶ πάντες 1, 13. ganz besonders diese ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας im Auge. Woher kommt es nun, daß wir von einem solchen für die Geschichte des Christenthums so merkwürdigen Erfolge der Wirksamkeit des Apostels während seiner römischen Gefangenschaft gerade nur aus dem Briefe an die Philipper Kunde erhalten? Den Schlüssel der Erklärung gibt der 4, 3. erwähnte Clemens. Es muß wohl von selbst in die Augen fallen, daß dieser in den apostolischen Briefen sonst nie genannte Clemens, hier gerade, in einem Briefe, in welchem nicht einmal unter den Grüßenden ein Anderer der Freunde und Gehülfen des Apostels namentlich angeführt wird, mit einer gewissen Auszeichnung, somit auch mit einer besondern Absicht genannt ist. Es ist, da weder die Geschichte noch die Sage von einem andern Clemens aus jener Zeit weiß, derselbe Clemens, welcher sonst in die engste Verbindung mit dem Apostel Petrus gesetzt wird, und von ihm zum ersten Bischof der römischen Gemeinde geweiht worden seyn soll. Von eben diesem Clemens wollte nun die Sage auch wissen, daß er ein Verwandter des kaiserlichen Hauses gewesen sey. Die clementinischen Homilien, welche von diesem Clemens ihren Namen haben, ihn zum Schüler, Begleiter und Nachfolger des Apostels Petrus machen und seine Lebensgeschichte in der Form eines christlichen Romans erzählen, sagen von ihm auch, er sey ἀνὴρ πρὸς γένȣς Τιβερίȣ Καίσαρος, aus dem Geschlechte des Kaisers Tiberius gewesen.* Die Sage kannte also einen Clemens, welcher als Mitglied des kaiserlichen Hauses selbst durch einen Apostel bekehrt worden war, und wir haben somit in diesem Clemens ganz den Mann vor uns, in dessen Person das Christenthum im Kreise des kaiserlichen Hauses selbst repräsentirt ist. Von Einem auf mehrere schließend konnte nun der Verfasser des Briefs seinen Apostel von glaubigen Mitgliedern des kaiserlichen Hauses in der Mehrheit angelegentliche Grüße an die Gemeinde in Philippi schreiben lassen. Wie hatte aber das Christenthum im kaiserlichen Hause Eingang gefunden, auf welchem Wege war auch nur die Kunde von ihm dahin gelangt? Hiezu bot sich ein anderes bekanntes Datum dar, das Verhältniß, in welches der Apostel Paulus als römischer

* Hom. 4, 7. vgl. 14, 10., wo von dem Vater des Clemens gesagt wird, er sey πρὸς γένȣς ὑπάρχων Καίσαρος.

Gefangener zu dem Prätorium gekommen war. Das Prätorium stund ja in der nächsten Verbindung mit dem kaiserlichen Hause, und dem praefectus praetorio, dem στρατοπεδάρχης Ap. Gesch. 28, 16. war der Apostel nach seiner Ankunft in Rom übergeben und von einem Soldaten der kaiserlichen Leibwache bewacht worden. Hier also konnte sich dem Christenthum eine Thüre eröffnen, um, sobald es im Prätorium Glauben gefunden hatte, in das kaiserliche Haus selbst einzudringen. Wie leicht reiht sich so das Eine an das Andere, und wie natürlich erklärt sich die Emphase, mit welcher gleich im Eingange des Briefs die προκοπὴ τῦ εὐαγγελίυ und das φανερὸς γενέσθαι ἐν Χριςῷ τὸς δεσμὸς ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι hervorgehoben wird? Die gegebenen beiden Momente sind der römische Clemens auf der einen und der praefectus praetorio auf der andern Seite. Was zwischen beiden liegt, das Interesse des ganzen Prätoriums für Paulus und das Christenthum und die Bekehrung von mehreren Mitgliedern des kaiserlichen Hauses zum Christenthum vermittelt als natürliche Folgerung jene beiden Data. Wollte man nun aber aus dem Natürlichen dieser Combination auf einen ebenso natürlichen Hergang in der Wirklichkeit selbst schließen, so müßte es sich mit dem römischen Clemens anders verhalten, als es sich wirklich mit ihm verhält. Er gehört allerdings nicht blos der Sage an, es liegt der Sage etwas Factisches zu Grunde, aber dieses Factische zeigt uns nur, daß der Apostel selbst hier den römischen Clemens nicht genannt haben kann. Es ist längst mit Recht bemerkt worden *, daß der fundus fabulae in Betreff des römischen Clemens jener Flavius Clemens ist, welchen wir aus Sueton **, Dio Cassius *** und Eusebius † kennen. Die Uebereinstimmung läßt sich nicht wohl verkennen, und ist merkwürdig genug als Beispiel des Bildungsprocesses einer christlichen Sage, welchem wir hier bei einer so bedeutenden Person der christlichen Sage, wie dieser römische Clemens ist, ganz auf den Grund sehen können. Von beiden, von dem Clemens der römischen Kaisergeschichte und dem der christlichen Sage wird gesagt, sie seyen mit dem kaiserlichen Hause verwandt gewesen. Ausdrücklich nennt Sueton jenen Flavius Clemens

* Schon von Cotelier zu Recognit. S. Clem. 7, 8. Patr. Apost. T. 1. S. 360.

** Domit. c. 15.

*** In dem Auszuge des Xiphilinus 67, 14.

† H. E. 3, 18.

einen patruelis Domitians. Daß er ein Freund und Anhänger des Christenthums war, ist mit Recht daraus zu schließen, daß die ἀϑεότης, wegen welcher er von Domitian zum Tode verurtheilt wurde, und mit welcher bei Dio Cassius die in demselben Zusammenhang erwähnten ἤϑη τῶν Ἰυδαίων gleichbedeutend sind, die gewöhnliche heidnische Bezeichnung des Christenthums ist. Die contemtissima inertia, die ihm Sueton zum Vorwurf macht, stimmt damit gut zusammen, da er als Christ kein großes Interesse für das politische Leben der Römer haben konnte, was am meisten während seines Consulats auffallen mußte, weswegen ihn Domitian, wie Sueton sagt, repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso ejus consulatu interemit. Wie ferner die Familie des Clemens in den Homilien in Folge eines über ihr schwebenden dunkeln Verhängnisses Rom zu verlassen genöthigt war, und erst nach mancherlei Erfahrungen und Schicksalen dahin wieder zurückkam, so erfuhr wenigstens die Gattin des Flavius Clemens, Flavia Domitilla, einen ähnlichen Wechsel des Schicksals. Sie wurde nach Dio Cassius aus derselben Veranlassung, die dem Flavius Clemens den Tod brachte, auf die Insel Pandateria verwiesen, kam jedoch nachher wieder nach Rom zurück, da Domitian, wie Tertullian von den Verfolgungsmaßregeln desselben sagt, facile coeptum repressit, restitutis etiam, quos relegaverat *. Dieß ist die historische Grundlage der Sage vom römischen Clemens. Man ist durchaus nicht berechtigt, einen von jenem Flavius Clemens, welcher allein geschichtlich bezeugt ist, verschiedenen apostolischen Clemens anzunehmen, da die Stelle im Philipperbrief, sobald Gründe vorhanden sind, den apostolischen Ursprung des Briefs in Zweifel zu ziehen, nicht mehr als Beweis gelten kann **. Der Tod des Flavius Clemens soll auch bei den Römern durch die schreckhaften Erscheinungen, die auf ihn folgten (continuis octo mensibus, sagt Sueton, fulgura facta nuntiataque sunt), großes Aufsehen erregt haben; um so eher läßt sich denken, wie dieser Cle-

* Apolog. c. 4.

** Auf den unter dem Namen des Clemens vorhandenen Brief kann man sich nicht zum Beweise dafür berufen, daß es wirklich einen von jenem Clemens verschiedenen apostolischen Clemens gab. Der Brief mag so alt seyn als man annehmen will, aus dem ihm vorgesetzten Namen folgt so wenig, daß er von dem Clemens der christlichen Sage geschrieben ist, als man den Brief des Barnabas um seines Namens willen für einen von dem uns bekannten Barnabas geschriebenen Brief halten muß.

mens, als einer der ersten vornehmen Römer, der sich zum Christenthum bekannte, und ein Märtyrer seines Glaubens wurde, eine so große Bedeutung in der christlichen Sagengeschichte erhielt. Um ihn zum Genossen der Apostel und zum Nachfolger des Apostels Petrus in der römischen Gemeinde zu machen, rückte man ihn weiter hinauf und machte ihn aus einem Verwandten Domitians zu einem Verwandten des Tiberius. War er aber erst unter Domitian Christ geworden, wie kann ihn der Apostel Paulus seinen *συνεργός* genannt haben? In dieses Verhältniß zum Apostel Paulus kann er nur von einem nachapostolischen Verfasser des Philipperbriefs gesetzt worden seyn, zu dessen Zeit jener Clemens schon der bekannte Clemens der römischen Sage geworden war. Seine Erwähnung im Philipperbrief ist nicht nur ein Kriterium zur Beurtheilung der Aechtheit des Briefs, sondern sie verbreitet auch ein neues Licht über die ganze Anlage desselben. Mit diesem Clemens und der durch ihn bezeugten Theilnahme der *οἰκία τῦ Καίσαρος* an der Sache des Evangeliums war die *προκοπὴ τῦ εὐαγγελίυ* 1, 12. und mit dieser das innige Gefühl der Freude gegeben, das sich als die Grundstimmung des Apostels in dem ganzen Briefe ausspricht. Was auch der Verfasser den Apostel zum Gegenstand seines Schreibens machen läßt, es wird allem Einzelnen immer wieder eine Beziehung auf das in dem Apostel überwiegende Gefühl der Freude gegeben, und jenes *χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν· τὸ δ' αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι* 2, 17. 18. (man vgl. 3, 1. *χαίρετε ἐν κυρίῳ*, 4, 1. *χαρὰ καὶ ςέφανός μυ*, V. 4.: *χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε, πάλιν ἐρῶ χαίρετε*, V. 10.: *ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως*) ist immer wieder der Refrain jedes einzelnen Abschnitts. Vor diesem in der Seele des Apostels überwiegenden Gefühl mußte alles, was die damalige Lage des Apostels für ihn Drückendes, Beengendes, seine Aussicht auf eine weitere Wirksamkeit für die Sache des Evangeliums Trübendes haben mochte, sehr in den Hintergrund zurücktreten. In dieser Hinsicht contrastirt der Brief an die Philipper mit dem zweiten Brief an den Timotheus so sehr, daß man von jeher diese beiden Briefe nur in zwei ganz verschiedene Perioden der römischen Gefangenschaft des Apostels setzen zu können glaubte. Nur aus dem Uebergewicht jenes Gefühls der Freude läßt es sich erklären, daß der Verfasser seinen Apostel sogar die Hoffnung einer baldigen Befreiung aus seiner Gefangenschaft aussprechen

läßt, 2, 24. Dabei muß man es aber doch zugleich sehr natürlich finden, daß ein später lebender Schriftsteller es nicht ganz verbergen konnte, wie ihm doch auch wieder das bekannte Ende des Apostels vor der Seele schwebte. In die freudigen Empfindungen des Apostels mischen sich daher auch wieder die Gedanken eines nahen Todes, und diese beiden Zustände seiner Seele neutralisiren sich so in Sätzen, wie die folgenden sind: *ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριςὸς ἐν τῷ σώματί μȣ, εἴτε διὰ ζωῆς, εἴτε διὰ θανάτȣ· ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριςὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ, τȣ̃το μοὶ καρπὸς ἔργȣ, καὶ τί αἱρήσομαι, ȣ̓ γνωρίζω· συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι, καὶ σὺν Χριςῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον, τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς*, 1, 20—24. Kann man es wohl in Abrede ziehen, daß eine solche Getheiltheit des Gemüths zwischen Leben und Tod für den Apostel, wenn sich wirklich damals in Rom so große über alle Erwartung glänzende Aussichten für die Sache des Evangeliums eröffnet hatten, weit weniger paßt, als für einen Verfasser, welcher das mit allen jenen Voraussetzungen so wenig harmonirende Ende des Apostels schon als wirkliche Thatsache vor sich sah?

Es kann nicht ohne besondere Absicht geschehen seyn, daß der Verfasser unsers Briefs den römischen Clemens, diesen ächten Petrusjünger, wofür er sonst immer gilt, hier dem Apostel Paulus als *συνεργός* zur Seite stellt. Auch er soll ein neues Band des harmonischen Verhältnisses der beiden Hauptapostel seyn, die man immer enger mit einander zu verknüpfen suchte*, und wie hätte denn dieser

* Dazu eignete sich Clemens ganz. Als geborener Heide wurde er durch die Bereitwilligkeit, sich an Petrus und das judaisirende Christenthum anzuschließen, der natürliche Vermittler zwischen der judenchristlichen und heidenchristlichen Partei, um durch seine Auctorität dem judaisirenden Christenthum Eingang zu verschaffen. In dieser vermittelnden Eigenschaft erscheint Clemens auch in dem Hirten des Hermas L. 1. Vis. 2., wo die in der Gestalt einer alten Frau erscheinende Kirche dem Hermas befiehlt, die neuen Offenbarungen aufzuzeichnen: scribes duos libellos et mittes unum Clementi — mittet autem Clemens in exteras civitates (heidenchristliche Gemeinden) illi enim permissum est. Damit hängt die Schilderung zusammen, die die Epitome de gestis Petri c. 149. (vgl. das Martyr. Clem. bei Cotel. Patr. Ap. 1. S. 808. von dem Character des Clemens gibt, daß er als tertius post magnum Petrum in excelso romanae ecclesiae throno sedens, ipsumque virtutis certamen suscipiens, magistri vestigiis insistebat, apostolicamque doctrinam ipse quoque praeferebat et simi-

für die römische Kirche so wichtige Mann dem Apostel Paulus so fremd seyn sollen, wenn doch das Christenthum nur durch das Prätorium den Weg in das kaiserliche Haus, zu welchem Clemens gehörte, gefunden haben kann? Ueberhaupt möchte die eigentliche Tendenz des Briefs darin am richtigsten erkannt werden, daß das Ansehen des Apostels durch das ganze Bild, in welchem hier seine großartige Persönlichkeit vor uns steht, in sein helles Licht gesetzt werden soll, durch alles zusammen, was der Verfasser des Briefs über seine so erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums in Rom, das nicht genug anzuerkennende Märtyrerthum seiner so lange dauernden römischen Gefangenschaft, seine theilnehmenden liebevollen Gesinnungen gegen die christlichen Gemeinden, seinen ganz nur auf Christus gerichteten und in ihm lebenden Sinn zu sagen hatte.

Schließlich mag nur noch bemerkt werden, daß weder die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* im Eingang des Briefs noch die im letzten Kapitel auf eine so eigene räthselhafte Weise genannten Personen, die Euodia und die Syntyche (welche man wegen der Ermahnung zur Eintracht eher für zwei Parteien als für zwei Frauen halten möchte) mit dem noch seltsamern *σύζυγος γνήσιος* mit der sonstigen Weise der paulinischen Briefe übereinstimmen.

Sechstes Kapitel.

Der Brief an den Philemon.

Der Brief an den Philemon schließt sich zunächst an die drei Briefe an die Epheser, Colosser und Philipper an, da er wie dieser aus der römischen Gefangenschaft des Apostels geschrieben worden seyn soll. In der nächsten Beziehung steht er zum Colosserbrief, da Philemon, wie man gewöhnlich annimmt, ein Mitglied der christlichen Gemeinde in Colossä gewesen seyn soll. Im Briefe selbst weist jedoch

libus moribus effulgebat, non Christianis dumtaxat placens, verum etiam Judaeis ac ipsis Gentilibus et omnibus omnia factus ut et sic omnes lucrifaceret Christoque praesentaret ac verae religioni connecteret. Als Mittelsperson zwischen Juden- und Heidenchristen wurde er der Träger aller für apostolisch gehaltenen Ueberlieferungen, die eine für Juden- und Heidenchristen gleich verbindliche Gültigkeit haben sollten. Vgl. meine Abh. über den Ursprung des Episc. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. 3. H. S. 126.

nichts bestimmter darauf hin, ausser daß die grüßenden Personen mit Ausnahme des Col. 4, 11. genannten Jesus Justus dieselben sind, wie im Briefe an die Colosser, wie denn auch Col. 4, 9. ohne Zweifel derselbe Onesimus, welchen der Verfasser des Briefs zugleich mit Tychikus zu den Colossern geschickt werden läßt, einer von ihnen genannt wird.

Bei keinem andern Briefe kommt die Kritik mehr in Gefahr, sich den Vorwurf der Hyperkritik, eines übertriebenen Mißtrauens, einer alles angreifenden Zweifelsucht zuzuziehen, als bei dem Briefe an den Philemon, wenn sie auch ihn nach der Berechtigung seines apostolischen Namens fragt. Was soll sie denn dem kleinen, in seiner gefälligen Form so freundlich ansprechenden, vom edelsten christlichen Sinne eingegebenen Briefe anhaben, der bisher noch von keinem Hauche des Verdachts angeweht worden ist? Und doch kann sie auch ihm im guten Glauben an seinen apostolischen Ursprung ihre kritische Frage nicht erlassen. Wären freilich die andern Briefe, welche mit ihm in derselben Gefangenschaft des Apostels geschrieben worden seyn sollen, über allen Zweifel an ihre Aechtheit erhaben, so wäre wohl auch gegen seinen Anspruch auf denselben Ursprung nichts einzuwenden, aber die Sache stellt sich sogleich anders, sobald man mit allen kritischen Zweifeln, zu welchen jene Briefe ein gewiß nicht unbegründetes Recht geben, auf ihn übergeht. Hat der paulinische Ursprung jener drei Briefe so Vieles gegen sich, und noch mehr der der Pastoralbriefe, ist es also überhaupt in so hohem Grade zweifelhaft, ob es apostolische Briefe aus der Zeit der Gefangenschaft des Apostels gibt, wie sollte nur dieser kleine, eine bloße Privatsache betreffende Freundschaftsbrief eine Ausnahme machen? So großes Gewicht aber dieser Schluß aus der Analogie haben zu müssen scheint, so billig ist auf der andern Seite die Forderung, daß an dem Briefe selbst, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit, doch die Möglichkeit seiner nichtapostolischen Entstehung nachgewiesen werde. So gering kann doch der Unterschied zwischen paulinischen und nichtpaulinischen Briefen nicht seyn, daß dieser Brief als nichtpaulinischer gar kein Merkmal seines fremden Ursprungs an sich tragen sollte. Was läßt sich nun aber in dieser Beziehung geltend machen? Will man auch, was den Sprachgebrauch betrifft, darüber hinwegsehen, daß der Brief, so kurz er ist, eine ziemliche Zahl von Ausdrücken enthält, welche entweder beim Apostel Paulus selbst gar nicht, oder nur in den angefochtenen Briefen vorkommen, wie

συςρατιώτης V. 2. im Sinne der bildlichen Vergleichung, deren sich die spätern Schriftsteller gern bedienen*, ἀνῆκον, ἐπιτάσσειν V. 8. πρεσβύτης V. 9. (wobei auch die Erinnerung an das Alter etwas Eigenes hat) ἄχρηστος und εὔχρηστος V. 10. ἀπέχω in der Bedeutung weghaben V. 13. ἀποτίω, προσοφείλω V. 19. ὀνίνασθαι V. 20. ξενία V. 22. (auch der zwar nicht unpaulinische, hier aber dreimal nach einander vorkommende Ausdruck σπλάγχνα V. 7. 12. 20. muß auffallen), so kommt doch um so mehr der Inhalt des Briefs in Betracht. Der Brief zeichnet sich nun zwar allerdings durch seinen eigenthümlichen Inhalt aus, er enthält keine bloßen Gemeinplätze, keine Wiederholungen längst bekannter Dinge, keinen blos abstracten Lehrinhalt, er betrifft vielmehr einen concreten, besondern Lebensverhältnissen angehörenden Fall, aber, muß man fragen, ist dieser Inhalt, die Veranlassung und der Gegenstand des Schreibens nicht auch wieder so singulärer Art, daß man doch etwas bedenklich werden muß? Ein wegen eines Vergehens, wie man gewöhnlich annimmt, wegen eines Diebstahls, seinem Herrn, einem Christen zu Colossä in Phrygien, einem vertrauten Freunde des Apostels Paulus entlaufener Sklave begibt sich nach Rom. Hier kommt er mit dem in Gefangenschaft gehaltenen Apostel Paulus zusammen und wird von demselben zum Christenthum bekehrt und hierauf als christlicher Sklave zu seinem Herrn nach Colossä zurückgeschickt. Nur ein ganz eigenes Zusammentreffen zufälliger Umstände, wie sie höchst selten sich so ereignen, könnte die Sache so gefügt haben. Der dem bekehrten Sklaven von dem Apostel an seinen Herrn mitgegebene Brief spricht sich über diesen Fall aus, und zwar stellt ihn der Apostel ganz unter den christlichen Gesichtspunkt, um ihn zum Gegenstand christlicher Reflexionen zu machen. Der zum Christenthum bekehrte Sklave wird als ein vom Apostel noch im Alter in der Gefangenschaft erzeugtes und darum mit um so größerer Zärtlichkeit geliebtes Kind dargestellt. Als bekehrter Sklave ist er aus einem ἄχρηστος, aus einem solchen, der seinen Herrn zu nichts nütze war, ihm sogar nur Schaden brachte, ein εὔχρηστος für beide, für seinen Herrn und den Apostel geworden, worin nicht blos eine Anspielung auf den Namen des Sklaven Onesimus (von ὄνημι, ὀνίνημι, nützen, nützlich), sondern auf den Christennamen selbst enthalten ist; da die Heiden statt Χριςός öfters Χρηςός aussprachen, was die Chri-

* Vgl. Pastoralbriefe S. 99.

sten sich nicht ungern gefallen ließen. Daß der zu seinem Herrn zurückkommende Sklave Christ geworden, ist also der Hauptgedanke, welcher hier mit aller Bestimmtheit ausgesprochen wird, und alles, was der weitere Inhalt des Briefes ist, ist nur die Entwicklung dessen, was man sich im Begriffe des Christenthums als wesentliche Bestimmung enthalten dachte. Es wird hier im Christenthum die schöne Idee aufgefaßt, daß die durch dasselbe mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, so daß der Eine in dem Andern sein eigenes Selbst erkennt, sich mit ihm völlig Eins weiß und einer für alle Ewigkeit dauernden Vereinigung angehört. Der bekehrte Sklave ist nicht mehr der Sklave seines Herrn, er ist mehr als Sklave, er ist sein geliebter Bruder, welchem alles Unrecht, alle Schuld vergeben ist, und der Apostel, welcher den Sklaven bekehrt hat, ist nicht blos der geistige Vater des durch ihn Neugeborenen, der Herr des Sklaven nimmt in ihm, dem Bekehrten, auch den auf, der ihn bekehrt hat. *Σὺ δὲ αὐτὸν, τοῦτ᾽ ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, προσλαβοῦ* V. 12. *Εἰ οὖν ἐμὲ ἔχεις κοινωνὸν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ.* V. 17. Wie der bekehrte Sklave als christlicher Sklave die Stelle seines christlichen Herrn vertritt (V. 13.), so vermittelt er durch dasselbe Band der Identität auch den, der ihn bekehrt hat, mit seinem christlichen Herrn, der in ihm, dem Bekehrten, auch seinen Bekehrer sehen muß. So hebt das Christenthum alle trennenden Unterschiede auf, als neues Lebensprincip schafft es auch einen Kreis neuer Lebensverhältnisse, in welchem einer in dem Andern lebt und in demselben Bewußtseyn alle mit einander sich Eins wissen. Wie der Apostel für den von ihm bekehrten Sklaven bei seinem Herrn einsteht, seine Schuld für ihn übernimmt, so ist der christliche Herr selbst nur der Schuldner des Apostels, V. 19., was der Eine ist, ist so immer auch wieder der Andere, weil dieselbe Einheit alle vereinigt. Ohne Zweifel enthält auch V. 20. eine denselben Gedanken ausdrückende Anspielung auf den Namen Onesimus. Es ist,

* Man vgl. Justin Apol. I. c. 4. *Ἐκ τοῦ κατηγορουμένου ἡμῶν ὀνόματος χρηστότατοι ὑπάρχομεν. — Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα, τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον.* Ebenso sagt Athenagoras Leg. c. 2. von den Heiden *εἰς τὸ ὄνομα ὡς εἰς ἀδίκημα ἐνυβρίζουσιν, οὐδὲν δὲ τὸ ὄνομα ἀφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ δι᾽ αὑτοῦ οὐ πονηρὸν οὔτε χρηστὸν νομίζεται.* Tertull. Apol. 3.: cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis (nam nec nominis certa notitia est penes vos) de suavitate vel benignitate (*χρηστός*) compositum est.

wie wenn der Apostel sagen wollte: Wie dein christlicher Sklave nun erst ein seines Namens würdiger Onesimus ist, so solltest nun du, sein christlicher Herr, mein Onesimus seyn, laß mich deiner froh werden (ἐγώ σε ὀναίμην ἐν κυρίῳ), gib mir den vollen Genuß deiner Liebe, laß mein innerstes Selbstbewußtseyn als ein christliches in dem deinigen ruhen. Unter diesen schönen Aeußerungen eines vom christlichen Bewußtseyn tief durchdrungenen Verfassers ist noch ein besonders bemerkenswerther Gedanke V. 15., wo der Apostel dem Herrn des Sklaven schreibt: Vielleicht sey der entlaufene, nun aber bekehrte Sklave darum auf kurze Zeit von ihm getrennt worden, damit er ihn auf ewig zurücknehme. Er nimmt ihn auf ewig zurück, wenn er als Christ zu ihm zurückkommt. So ist das Christenthum als bleibende Wiedervereinigung derer, die zuvor durch verschiedene Schicksale von einander getrennt, in der Folge durch eine eigene, von der göttlichen Vorsehung so veranstaltete Fügung der Umstände wieder zusammengeführt werden, indem sie mit ihrer Bekehrung zum Christenthum sich selbst wiedererkennen, und der Eine in dem Andern sein eigenes Geschlecht, sich selbst erblickt, auch in den pseudoclementinischen Homilien aufgefaßt *. In diesen Wiedererkennungs- und Wiedervereinigungsscenen hat die geschichtliche Erzählung dieser Homilien ihre eigentliche Spitze. Hat man sie darum mit Recht einen christlichen Roman genannt, warum sollten wir nicht auch in unserem Briefe den Embryo einer gleichen christlichen Dichtung sehen dürfen? So unentwickelt das Geschichtliche, das er voraussetzt, ist, so schließt es doch die Anlage zu einer weitern geschichtlichen Entwicklung in sich. Der Verfasser des Briefs macht aber das Geschichtliche zu seiner bloßen Voraussetzung, es ist ihm nur der Anknüpfungspunkt für die Idee, um deren Darstellung es ihm zu thun ist. Wie klar ist die Idee, die hier zum Bewußtseyn gebracht werden soll, daß man, was man in der Welt zeitlich verliert, im Christenthum auf ewig wieder gewinnt, oder Welt und Christenthum wie Trennung und Vereinigung, wie Zeit und Ewigkeit sich zu einander verhalten, als die Seele der geschichtlichen Erzählung, V. 15. in den Worten ausgesprochen: τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς. Teleologisch soll also der bestimmte Fall, um welchen es sich handelt, aufgefaßt werden. Die teleologische Geschichtsbetrachtung ist aber auch die

* Die chr. Gnosis S. 372. f.

Mutter der geschichtlichen Dichtung, und es ist kein großer Schritt, wenn einmal die Idee als die Substanz des Geschehenen erkannt wird, das Geschehene als ein nur in der Vorstellung Geschehenes auch nur dazu geschehen zu lassen, damit es der Idee zu ihrer äußern Form diene. Beides liegt hier ganz nahe beisammen, und man kann nicht behaupten, daß die Auffassung des Inhalts dieses Briefs, als einer christlichen Dichtung, zur Darstellung einer ächt christlichen Idee, unmöglich oder unwahrscheinlich sey.

Wird der Brief so aufgefaßt, wie er aufgefaßt werden muß, wenn man ihn nicht blos für sich betrachtet, sondern in seinem historisch kritischen Zusammenhang mit den übrigen Briefen, mit welchen er zusammengehört, so wird freilich sehr problematisch, was man an dem Briefe besonders rühmt, daß er zwar keine lehrhafte oder kirchengeschichtliche Wichtigkeit habe, aber eine unschätzbare, die liebenswürdige gemüthliche Persönlichkeit des Apostels trefflich characterisirende Urkunde und gewissermaßen ein practischer Commentar zu Col. 4, 6. sey, wie kann man aber, auch wenn der Brief paulinisch ist, übersehen, daß der demnach wirklich geschehene Fall unter den Gesichtspunkt einer bestimmten Idee gestellt ist, deren Hervorhebung der eigentliche Zweck und Inhalt des Briefs ist?

Siebentes Kapitel.

Die beiden Briefe an die Thessalonicher.

Der zweite dieser Briefe ist von der Kritik schon angefochten worden, der erste hat noch keinen Verdacht erweckt, wovon jedoch die Ursache mehr nur in seinem minder bedeutenden, durch nichts Specifisches und Specielles ausgezeichneten Inhalt zu liegen scheint. In der ganzen Sammlung der paulinischen Briefe gibt es keinen, welcher allen andern in Hinsicht der Eigenthümlichkeit und Gewichtigkeit des Inhalts so sehr nachsteht, wie 1. Thess.; mit Ausnahme der 4, 13—18. enthaltenen Vorstellung tritt nicht einmal irgend eine dogmatische Idee mit besonderer Bedeutung hervor, wie dieß doch in den Briefen an die Epheser, Colosser, Philipper und selbst in dem kleinen Brief an den Philemon der Fall ist; der ganze Inhalt besteht in allgemeinen Belehrungen, Ermahnungen, Wünschen, wie sie in den übrigen Briefen

dem Hauptinhalt nur beigegeben sind, hier aber ist, was sonst nur Nebensache ist, zur Hauptsache gemacht. Dieß könnte zwar zunächst der Meinung von der Aechtheit des Briefs sehr günstig zu seyn scheinen, er bietet ja so der Kritik nichts dar, woran sie sich halten könnte, allein die Bedeutungslosigkeit des Inhalts, der Mangel an allem speciellen Interesse, und an einer bestimmter motivirten Veranlassung ist an sich schon ein Kriterium, das gegen den paulinischen Ursprung spricht. Es ist jedoch nicht blos dieses Negative, was auffallen muß, bei näherer Betrachtung verräth der Brief auch eine Abhängigkeit und Unselbstständigkeit, wie sie sich sonst bei keinem ächten paulinischen Briefe findet. Der Hauptinhalt desselben ist nichts anders, als eine sehr gedehnte, die Thessalonicher nur an das ihnen schon Bekannte erinnernde Auseinandersetzung des uns aus der Apostelgeschichte bekannten geschichtlichen Hergangs der Bekehrung der Thessalonicher, sey es, daß der Verfasser des Briefs dieses geschichtliche Material unmittelbar aus der Apostelgeschichte oder aus einer andern Quelle genommen hat. Gleich 1, 4. f. *εἰδότες, ἀδελφοὶ — τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν* u. s. w. ist nur davon die Rede, wie der Apostel das Evangelium bei den Thessalonichern verkündigt und wie sie es aufgenommen haben, Kap. 2, 1. *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοὶ, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς — προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις* u. s. w. wird noch bestimmter auf die Umstände, unter welchen der Apostel nach Thessalonich gekommen war, und auf die Art und Weise, wie er bei ihnen gewirkt habe, zurückgewiesen, ebenso wird Kap. 3, 1. f. *εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι, καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον* u. s. w. nur das nicht lange zuvor Geschehene, das die Thessalonicher schon wußten, erzählt. Ueberall ist nur von Dingen die Rede, welche den Lesern, wie der Verfasser durch das immer wiederkehrende *εἰδότες* 1, 4., *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε*, 2, 1., *καθὼς οἴδατε* 2, 2., *μνημονεύετε γάρ*, 2, 9., *καθάπερ οἴδατε* 2, 11., *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε*, 3, 3., *καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε*, 3, 4., *οἴδατε γὰρ* 4, 2. sich selbst gestehen muß, schon bekannt waren, und diese fortgehende Recapitulation einer gar nicht alten, sondern noch ganz neuen Geschichte geschieht noch überdieß mit mehr oder minder deutlichen Reminiscenzen an andere paulinische Briefe, namentlich die Corinthierbriefe. Die Stelle 1, 5.: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει*, ist augenscheinlich der Stelle 1. Cor.

2, 4. nachgebildet, 1, 6. μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τȣ̃ κυρίȣ der Stelle 1. Cor. 11, 1., ebenso lautet 1, 8. ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν — ἐξελήλυθεν, wie Röm. 1, 8. ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Die Stelle 2, 4. f. faßt nur die in den Corinthierbriefen ausgesprochenen Grundsätze kurz zusammen, man vergl. 1. Cor. 2, 4. 4, 3. f. 9, 15. f. und besonders 2. Cor. 2, 17. 5, 11. auf den letztern Brief deuten namentlich die Ausdrücke πλεονεξία 2, 5. vgl. 2. Cor. 7, 2., δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, 2, 6. μὴ ἐπιβαρῆσαι, 2, 9., vgl. 2. Cor. 11, 9. hin, so wie auch 2, 7. auf 1. Cor. 3, 12. anspielt. Im Gedanken und Ausdruck klingen so besonders in den beiden ersten Kapiteln die Corinthierbriefe durch. Unter den auf die Bekehrungsgeschichte der Thessalonicher sich beziehenden Stellen ist die 2, 14—16. besonders bemerkenswerth. Der Verfasser des Briefs läßt hier den Apostel sagen, die Thessalonicher seyen Nachahmer geworden der christlichen Gemeinden in Judäa, da sie dasselbe von ihren eigenen Stammgenossen gelitten haben, wie jene von den Juden, die den Herrn Jesus und die Propheten getödtet und ihn, den Apostel, verfolgt haben, und Gott nicht gefallen und allen Menschen zuwider seyen, die ihn hindern, den Heiden das Evangelium zu ihrer Seligkeit zu verkündigen, wodurch sie stets ihre Sünden voll machen, weßwegen endlich der Zorn auf sie gekommen sey. Diese Stelle hat ein ganz unpaulinisches Gepräge. Sie stimmt zwar allerdings mit der Apostelgeschichte überein, welcher zufolge die Heiden von den Juden in Thessalonich gegen die vom Apostel Bekehrten und den Apostel selbst aufgereizt wurden *, aber wie gesucht ist die Vergleichung dieser ebensosehr den Juden als den Heiden zur Last fallenden Bedrückungen mit den Christenverfolgungen in Judäa, und wie unangemessen für den Apostel, welcher doch sonst die Judenchristen seinen Heidenchristen nie als Muster vorhält und von jenen Verfolgungen in Judäa nicht reden konnte, ohne an sich selbst, als den Haupttheilnehmer an der einzigen, die hier eigentlich in Betracht kommen kann, zu erinnern? Wo hat

* Gelegentlich mag hier auch noch das Unhistorische in der Stelle Ap.Gesch. 17, 6. bemerkt werden. Die Juden sollen die Heiden mit den Worten aufgereizt haben: οἱ τὴν οἰκȣμένην ἀναστατώσαντες ȣ̃τοι καὶ ἐνθάδε πάρεισι. Dieses ἀναστατῶσαι soll zu einer Zeit schon geschehen seyn, in welcher Paulus zum erstenmal in diese Länder kam. Wie lange stund es noch an, bis das Christenthum den Römern so staatsgefährlich erschien, als hier in den Worten: ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράττȣσι angenommen wird?

ferner der Apostel seine Leiden um des Evangeliums willen mit den Missethaten der Juden gegen Jesus und die Propheten in eine solche Verbindung gebracht, wie hier (in welchem ganz anderen Sinne spricht er von seiner νέκρωσις Ἰησῦ, 2. Cor. 4, 10.?), wie fern liegt ihm eine so allgemeine äußerliche Judenpolemik, daß er die Feindschaft der Juden gegen das Evangelium nicht anders zu bezeichnen wüßte, als durch das bekannte, den Juden von den Heiden schuldgegebene odium generis humani, das hier den Juden in den Worten, sie seyen nicht blos θεῷ μὴ ἀρέσκοντες, sondern auch πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίοι, V. 15. vorgerückt wird? Man sieht es der ganzen Fassung der Stelle an, daß ihre Quelle nur die Erzählung der Apostelgeschichte ist. Wie genau entsprechen die Ausdrücke ἐκδιώκειν, κωλύειν u. s. w. dem Ap.-Gesch. 17, 5. f. und sonst erzählten Hergang; wie bezeichnend ist für einen mit der Apostelgeschichte bekannten Schriftsteller das τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσι, ein Ausdruck, welcher sonst vom Apostel Paulus nie von seiner Verkündigung des Evangeliums gebraucht wird, wohl aber der Apostelgeschichte ganz gemäß ist (14, 1. 16, 6. 32. 18, 9.) *. Und wovon kann, nachdem die Juden fortgehend das Maaß ihrer Sünden voll gemacht haben, ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτὸς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος natürlicher verstanden werden, als von dem durch die Zerstörung Jerusalems über sie gekommenen Strafgericht?

Man nimmt gewöhnlich an, der Apostel habe den ersten Brief an die Thessalonicher während seines ersten Aufenthalts in Corinth, bald nachdem Silas und Timotheus aus Macedonien angekommen waren, Ap.Gesch. 18, 5., geschrieben. Unser Brief stimmt mit der Apostelgeschichte darin ganz zusammen, daß auch er den Timotheus, welcher mit Paulus Thessalonich verlassen hatte, aber in Beröa zurückblieb, während Paulus weiter nach Athen reiste, in Corinth mit dem Apostel zusammentreffen läßt, 3, 6., nur läßt er, wie aus 3, 1. zu schließen ist, den Timotheus schon in Athen mit Paulus zusammen seyn und von da wieder nach Thessalonich geschickt werden. Von diesem zweiten Besuch in Thessalonich brachte sodann Timotheus dem Apostel die Nachrichten, von welchen 3, 6. die Rede ist. Alles dieß geschah kurze Zeit nach der ersten Anwesenheit des Apostels in Thessalonich, und der

* Λαλεῖν 1. Cor. 2, 13. 3, 1. kann man hier nicht vergleichen, da λαλεῖν in diesen Stellen so viel als „reden" ist, nicht so viel als λαλεῖν τὸν λόγον.

Brief kann demnach nur wenige Monate nach derselben geschrieben seyn. Um so weniger ist nun aber zu begreifen, wie der Apostel den Thessalonichern so vieles schreiben kann, was ihnen noch in so frischem Andenken seyn mußte, und wie er von dem Zustande der Gemeinde eine Schilderung gibt, die offenbar nur auf eine schon längere Zeit bestehende Gemeinde paßt. Wie kann denn von Christen einer kaum erst gestifteten Gemeinde gesagt werden, daß sie Vorbilder geworden seyen allen Glaubenden in Macedonien und Achaia, daß der Ruf von ihrer Annahme des Wortes des Herrn nicht blos in Macedonien und Achaia sich verbreitet habe, sondern auch ihr Glaube ἐν παντὶ τόπῳ ἐξελήλυθεν, daß die Leute aller Orte davon erzählen, wie sie sich bekehrt und von den Götzen zu Gott gewandt haben, 1, 7. f. Wie kann der Apostel nach so kurzer Zeit sagen, er habe im sehnlichsten Wunsche, sie persönlich zu sehen, schon wiederholt, nicht blos einmal, sondern zweimal zu ihnen kommen wollen, 1, 17. 2, 10.? Auch hier klingen die Corinthierbriefe nach, in welchen freilich von solchen mehrmaligen Reisen und Reiseplanen oft genug die Rede ist. Wie kann die Bruderliebe der Thessalonicher, die sie gegen alle Brüder in ganz Macedonien beweisen, als eine schon so allgemein erprobte Tugend gerühmt werden (4, 9.)? Sollten schon damals Ermahnungen zu einem ruhigen arbeitsamen Leben, wie sie 4, 11. 12. gegeben werden, so nöthig gewesen seyn? Ueber alles dieß geht man gewöhnlich sehr leicht hinweg, und denkt höchstens daran, die Abfassung des Briefs etwas später zu setzen, was dann einem andern Kritiker Gelegenheit gibt, durch Auffindung neuer Möglichkeiten seinen Scharfsinn zur Vertheidigung der gewöhnlichen Meinung, als der dennoch wahrscheinlichsten anzustrengen, allein mit solchen Palliativmitteln wird das tiefer liegende Gebrechen nicht gehoben, sondern nur für den Augenblick verdeckt.

Was der Brief in dem Abschnitt 4, 14—18. noch besonders über die Auferstehung der Todten und über das Verhältniß der Entschlafenen und Lebenden zu der Parusie Christi enthält, schließt sich scheinbar an 1. Cor. 15, 52. sehr gut an, aber es geht auch wieder weit darüber hinaus und gibt eine so concrete Vorstellung der überschwänglichen Sache, wie wir sie sonst nirgends bei dem Apostel finden. Indeß kann dieß nach dem Vorgang der genannten Stelle dem Briefe nicht als unapostolisch angerechnet werden, wäre nur sonst sein aposto-

lischer Character besser bewährt. Da dieß jedoch nicht der Fall ist, und da ferner nicht nur die Ermahnung über die Parusie eine sehr wichtige Stelle in dem Briefe einnimmt (4, 13—18. 5, 1—11.), sondern auch sonst der Gedanke an sie als leitend durchblickt (vgl. 1, 10. 2, 19. 3, 13. 4, 2. 5, 20.), so kann schon der erste Brief nur aus demselben Interesse für die Parusie hervorgegangen seyn, das im zweiten noch characteristischer sich ausspricht. In diesem Hauptgedanken hängen beide Briefe so eng zusammen, daß sie nicht von einander getrennt werden können, und es kann daher auch schon der Hauptzweck des ersten Briefs nur in die Absicht gesetzt werden, eine beruhigende Belehrung über die Parusie, wie sie die Christen jener Zeit bedurften, zu geben.

Eben dieß ist nun das Hauptthema des zweiten Briefs und es entsteht daher bei diesem Briefe die Frage, ob eine solche Vertiefung in die ganze die Parusie Christi betreffende Apokalyptik, wie wir sie nicht blos im ersten, sondern ganz besonders im zweiten Briefe finden, für paulinisch gehalten werden kann. Wir haben in dem den wesentlichen Inhalt des zweiten Briefs ausmachenden Abschnitt 2, 1. f. ganz die auf jüdischer Grundlage, besonders nach Maaßgabe der Weissagungen im Buche Daniel, entstandene christliche Vorstellung des Antichrists mit den Hauptzügen, mit welchen sie ausgeprägt worden war, vor uns. An sich ist nun gewiß gegen die Voraussetzung nichts einzuwenden, daß auch der Apostel Paulus die jüdischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen hierin getheilt habe, auch seine unzweifelhaft ächten Briefe geben uns ja so manche Beweise einer noch von jüdischen Elementen durchdrungenen Denk- und Anschauungsweise, auf der andern Seite muß man sich aber doch sehr hüten, einem Manne, welcher die Schranken des nationalen Bewußtseyns auf's kräftigste durchbrochen, und auf einen vom Judenthum so wesentlich verschiedenen Standpunkt sich erhoben hatte, mehr Jüdisches zuzuschreiben, als mit entscheidenden Gründen nachgewiesen werden kann. Es ist hier nicht zu übersehen, in welchen abstoßenden Gegensatz gerade in der Vorstellung von der Parusie Christi der ächt paulinische Begriff des Christenthums der Natur der Sache nach zu dem judenchristlichen kommen mußte. Je mehr der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewußtseyns bei dem Apostel Paulus nur in alles dasjenige fallen konnte, was sich auf das subjective, durch den Glauben an den Tod Jesu vermittelte Verhältniß des einzelnen, seiner Heilsbedürftigkeit sich bewußten Menschen zu Christus

bezog, desto mehr mußte der Blick von einem Ideenkreise abgezogen werden, in welchem das Wesen des Christenthums nur in der äußern, nach der Form der alttestamentlichen Theokratie gedachten Realisirung des messianischen Gottesreichs liegen sollte. Soll daher der paulinische Character des in Frage stehenden Abschnitts nach einem sichern Kanon beurtheilt werden, so können wir ihn nur soweit als paulinisch gelten lassen, als er mit den ächten Briefen des Apostels zusammenstimmt. In dieser Hinsicht kommt alles darauf an, wie sich die die Parusie betreffenden Stellen in den beiden Thessalonicherbriefen zu den Stellen verhalten, die hier allein in Betracht kommen können, 1. Cor. 15, 23—28 u. 51. 52. Hier bewegt sich der Apostel in demselben Kreise von Vorstellungen, hier muß sich also auch zeigen, wie er sie auffaßte, und wie weit er in sie einzugehen geneigt war. Aber welcher große Unterschied muß uns hier sogleich in die Augen fallen? Während wenigstens in 2. Theſſ. alles im Grunde sich nur auf diese Frage bezieht, sie recht absichtlich zum Gegenstand einer besondern Erörterung gemacht wird, wird sie 1. Cor. nur nebenher, auf eine ganz untergeordnete Weise berührt, nur in einem Zusammenhang, in welchem der Apostel im großartigen Hinausblick auf die Hauptepochen der Entwicklung und endlichen Vollendung des Gottesreichs auch dieses Moment nicht übergehen kann. Und in welcher gemessenen Haltung ist das Wenige, das der Apostel hierüber zu sagen für nöthig erachtete, gesagt, wie absichtlich scheint er alles fern zu halten, was nicht zur Sache selbst gehört, oder nicht ein so unmittelbar praktisches Interesse hat, wie die Frage, wie es sich mit den die Parusie selbst Erlebenden verhalten werde? Die letzte Posaune ist nur das Zeichen der augenblicklich erfolgenden Auferstehung, die eigene Vorstellung einer *ἀπάντησις ἐν νεφέλαις* ist mit keinem Worte angedeutet, und wo als Uebergang auf diese letzte Katastrophe die Bezwingung der feindlichen Mächte hervorgehoben wird, ist nicht der Antichrist, sondern nur der Tod der letzte Feind, welcher überwunden wird. Die ganze Auffassungsweise hat in 1. Cor. nicht das specifisch-jüdische Gepräge der spätern Zeit, beide Darstellungen dieser letzten Epoche verhalten sich zu einander wie die messianische Weissagung des 1. Cor. 15, 23. f. citirten Ps. 110. und die bei dem Propheten Daniel Kap. 7. u. 11. Es ist daher schon, wenn die Sache so betrachtet wird, kaum wahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, welcher seine Vorstellung über diese letzten

Dinge so genau zu begrenzen wußte, wie dieß 1. Cor. 15. der Fall ist, in einem zuvor schon geschriebenen Briefe sich so weit darauf eingelassen haben soll, in einer Weise, welche einen ganz in rabbinischen Meinungen dieser Art befangenen Glauben voraussetzt *. Man darf aber noch weiter gehen und behaupten, daß die 2. Theff. 2. ausgesprochene Vorstellung der Erwartung des Apostels 1. Cor. 15. sogar geradezu widerstreitet. Denn 1. Cor. 15, 52. setzt der Apostel voraus, er werde die Parusie Christi selbst noch erleben und mit den Lebenden verwandelt werden. Es ist also hier noch der ganz einfache zuversichtliche Glaube an die baldige Nähe der Parusie Christi. In 2. Theff. 2. aber sucht man sich schon vermittelst einer gewissen Theorie darüber Rechenschaft zu geben, warum die Parusie noch nicht so bald stattfinden könne. Dieß setzt voraus, daß man schon längere Zeit sie vergeblich erwartet hatte. Da man aber gleichwohl den Glauben an sie nicht aufgeben konnte, so mußte ihr wirkliches Eintreten durch etwas Hemmendes, was dazwischen lag, noch aufgehalten seyn. Diesen hemmenden Aufschub, dieses κατέχον, das, wodurch die letzte Katastrophe immer noch zurückgehalten wurde, glaubte man im römischen Reich, als der vierten Weltmonarchie nach der Weissagung Daniels, zu erblicken, deren bestimmte Periode vollends abgelaufen seyn mußte, ehe das auf sie folgende Reich Christi anbrechen konnte. Wenn man nun auch schon zur Zeit der Abfassung des zweiten Briefs in der mehr und mehr sich enthüllenden Sünde und Gottlosigkeit die Zeichen der bevorstehenden Katastrophe, die gleichsam schon zur individuellen Gestalt und Persönlichkeit des Antichrists sich zusammenschließenden Elemente des Bösen zu erblicken glaubte, so zog sich doch der wirkliche Eintritt dieser Katastrophe noch in unbestimmte Ferne hinaus, und die Hauptermahnung des Briefs geht daher dahin, daß man sich nicht durch ein täuschendes Vorgeben der Nähe der Parusie in Unruhe setzen und aus der vernünftigen Fassung des Gemüths bringen lasse, 2, 2., denn Christus kann

* Wenn man sogar aus Ap.Gesch. 17, 7. schließen will, schon der Vortrag des Apostels in Thessalonich habe eine vorherrschende apokalyptische Richtung gehabt, d. h. sich um die Erwartung der Ankunft Christi als des Königs des Reiches Gottes gedreht, denn die Juden haben daher Anlaß genommen, eine Anklage gegen seine Anhänger zu erheben, als wollten sie vom Kaiser ab und einem andern Könige, Jesu, zufallen, so ist dieß ein ganz willkürlicher Schluß. Vergl. de Wette, kurze Erkl. der Theff.Briefe S. 92.

nicht erscheinen, ehe der Antichrist gekommen ist, und der Antichrist kann nicht kommen, so lange noch fortdauert, was dem Eintritt der letzten Epoche noch vorangehen muß. Wie weit werden wir dadurch nicht blos über den Standpunkt, sondern auch über die Zeit des Apostels hinausgerückt!

Der erste Brief erklärt sich im Ganzen über die Parusie auf dieselbe Weise, wie sich der Apostel selbst 1. Cor. 15, 51. hierüber erklärt hat, sofern als die Hauptsache die in Betreff der Lebenden und Entschlafenen gegebene Ermahnung anzusehen ist, in welcher nur das schon vom Apostel selbst Gesagte wiederholt wird. Der zweite Brief geht in demselben Verhältniß, in welchem er von der Vorstellungsweise des Apostels differirt, auch über den ersten Brief hinaus. Wenn man aber wegen dieses Verhältnisses der beiden Briefe zu einander die Entstehung des zweiten sogar aus der Absicht erklären wollte, der im ersten Briefe ausgesprochenen Vorstellung, daß die Parusie nahe bevorstehe, durch die die Parusie weiter hinausschiebende Lehre vom Antichrist zu widersprechen, so ist man hierin zu weit gegangen, indem es sich gar wohl denken läßt, daß sogar derselbe Verfasser, wenn er einmal im Gedanken an die Parusie so sehr lebte, wie dieß die beiden Briefe bezeugen, zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Gesichtspunkten aus über einen an sich problematischen Gegenstand auf verschiedene Weise sich erklärte. Abgesehen davon treffen beide Briefe immer wieder darin zusammen, daß sie sich in dem Mangel an einem selbstständigen Inhalt als unapostolisch erweisen. Der erste Brief wiederholt nur das längst Bekannte, der zweite steht zu dem ersten in einem Abhängigkeitsverhältniß, aus welchem zu schließen ist, daß der Verfasser sich erst anderswo umsah, um die Belehrung über die Parusie, in welcher der Hauptzweck seines Briefs besteht, in der Form eines paulinischen Briefs zu motiviren. Das ganze erste Kapitel weist, wie mit Recht bemerkt worden ist, auf den ersten Brief zurück. Der Anfang lautet wie der Anfang 1. Theff., was über die θλίψις um des Evangeliums willen gesagt ist, hat eine mehrfache Parallele in Kap. 2. u. 3.* V. 6. f. geht der Verfasser auf die schon in 1. Theff. ausgesprochene Hauptidee der Parusie über, nur mit der Modification, daß sie unter den Gesichtspunkt

* Wenn de Wette (K. Erkl. S. 129.) das Präsens αἷς ἀνέχεσθε gegen Kern, dessen Abh. über 2. Theff. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839. 2. H. S. 20. f. hier zu vgl. geltend macht, so zeigt ja eben dieses Präsens deutlich, wie der Verfasser das schon in 1. Theff. Gesagte zu sich in seine Gegenwart herüberzieht.

der ihm schon hier vorschwebenden Idee des Antichrists und des mit der Bekämpfung desselben erfolgenden Strafgerichts gestellt wird. V. 11. f. ist ähnlich mit 1. Theff. 1, 3. 3. 12. f. 5, 23. f. Eben so wenig läßt sich 2, 13—17. die Abhängigkeit von 1. Theff. 1. 4. f. 3, 11. f. verkennen. Die sonst bei Paulus nie vorkommende Anrede ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίϩ findet sich nur hier, wie 1. Theff. 1, 4. Noch auffallender sind die nur zugleich erweiternden Wiederholungen Kap. 3. Man vgl. 2. Theff. 3, 1. 2. mit 1. Theff. 5, 25. 2. Theff. 3—5. mit 1. Theff. 5, 24. 3, 11—13. 2. Theff. 3, 6—12. mit 1. Theff. 2, 6—12. 4, 11. f. 5, 14. 2. Theff. 3, 16. mit 1. Theff. 5, 23. Unter diesen Parallelen mit 1. Theff. zeigt sich die Unselbstständigkeit des Verfassers auch in dem sichtbar aus Gal. 6, 9. genommenen Spruche μὴ ἐκκακήσητε καλοποιϩ̃ντες, wobei nur, der Variation wegen, τὸ καλὸν ποιεῖν in das sonst nicht vorkommende καλοποιεῖν umgeändert ist. Unpaulinisch sind freilich Ausdrücke, wie εὐχαριϛεῖν, ὀφείλομεν 1, 3. an sich nicht, aber solche Umschreibungen statt des einfachen paulinischen εὐχαριϛεῖν, und noch dazu mit καθὼς ἄξιόν ἐστιν, absichtliche Steigerungen, wie ὑπεραυξάνει ἡ πίϛις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστϩ πάντων ἡμῶν (man vergl. damit 1. Theff. 3. 10. 11.), ungewöhnliche, gesuchte Ausdrücke, wie ἐπιϛεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς, 1, 10. δέχεσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας 2, 10. mit unklar und schief in einander laufenden Beziehungen, wie in ἀξιϩ̃ν τῆς κλήσεως, πληρϩ̃ν πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης 1, 11. sind gewiß nicht sehr geeignet, zur Empfehlung des paulinischen Ursprungs beizutragen. Entschieden unpaulinisch ist übrigens doch das καὶ vor διὰ τϩ̃το 2, 10. und αἱρεῖσθαι 2, 13. statt ἐκλέγεσθαι für die Idee der Erwählung. Was aber den zweiten Brief noch besonders höchst verdächtig macht, ist der Schluß 3, 17. 18. Um diesen Schluß richtig aufzufassen, ist vor allem die unrichtige Annahme zu beseitigen, daß der Gruß schon V. 17. selbst, und nicht erst in dem V. 18. folgenden Segenswunsche enthalten seyn soll. Was de Wette gegen die letztere Annahme einwendet, daß 1. Cor. 16, 21. und Col. 4, 18. auf die Worte: ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ der Segenswunsch nicht unmittelbar, ja an der erstern Stelle etwas der segnenden Stimmung Entgegengesetztes, wie Fluch, folge, beweist gar nichts, indem ja auch in diesen Briefen der paulinische Segenswunsch nicht fehlt. Da alle paulinischen Briefe denselben Segenswunsch, wenn auch mit etwas andern

Worten, am Schlusse haben, so soll offenbar auch hier der ἀσπασμὸς in den Worten: ἡ χάρις τῦ κυρ. u. s. w. in paulinischer Weise am Schlusse stehen? Wo wäre denn sonst der Gruß, wenn er nicht in diesen Worten liegt, da in ὁ ἀσπ. u. s. w. der Gruß noch nicht enthalten ist, sondern nur erst angekündigt wird? Daß nun hier ausdrücklich bemerkt ist, der Apostel habe diesen grüßenden Segenswunsch noch eigenhändig beigesetzt, kann an sich nicht auffallen, da es ebenso auch 1. Cor. 16, 21. und Col. 4, 18. bemerkt ist. Welcher große Unterschied findet aber gleichwohl statt, wenn wir den Schluß unsers Briefs mit dem des ersten Corinthierbriefs vergleichen. Warum setzt der Apostel 1. Cor. zum Schlusse seinen Gruß noch eigenhändig bei? Offenbar, um den Lesern seines Briefs noch einen unmittelbaren Ausdruck seiner liebevollen Gesinnung zu geben. Von welchem ganz andern Gesichtspunkt aus aber in unserem Briefe der Beisatz gemacht ist, hat der Verfasser selbst deutlich genug durch die Worte: ὅ ἐστι σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπισολῇ· ὅτω γράφω, zu verstehen gegeben. Nicht als Ausdruck der grüßenden Liebe stehen also diese Worte hier, sondern als ein Zeichen, wodurch sich der Brief als paulinisch beurkunden soll, als ein kritisches Kennzeichen zur Unterscheidung der ächten und unächten Briefe. Dieß ist nicht nur in Vergleichung mit 1. Cor. ganz unpaulinisch, sondern auch geradezu ein unzweideutiges Kriterium der Abfassung unserer Briefe in einer Zeit, in welcher man auch schon von unächten apostolischen Briefen wußte, und demnach Ursache hatte, nach den Kriterien der Aechtheit zu fragen, wogegen sich vorzusehen, kein Schriftsteller ein größeres Interesse haben konnte, als nur ein solcher, welcher selbst in dem Falle war, einen angeblich paulinischen Brief ausgehen zu lassen. Wie weit ist dagegen der Apostel selbst von einem solchen Gedanken an unächte Briefe entfernt, in welcher ganz andern Stimmung setzte er seinen eigenhändigen Gruß hinzu? Und wie hätte er in einem Briefe, welcher der gewöhnlichen Annahme zufolge zu den allerersten gehört, dazu kommen sollen, ein Kriterium aufzustellen, das von jedem seiner Briefe, deren demnach auch schon mehrere vorhanden seyn mußten, gelten sollte. Gab es denn damals, als der Apostel kaum erst einen Brief geschrieben hatte, schon untergeschobene paulinische Briefe, vor welchen, wie auch 2, 2. geschieht, hätte gewarnt werden müssen, oder konnte er damals schon so bestimmt vorauswissen, daß er noch mehrere Briefe zu schreiben haben werde? Ja, wie hätte er vernünftiger

Weise auf ein solches Kriterium der Aechtheit seiner Briefe, das, sobald es einmal als solches bekannt war, für den Zweck der Unterschiebung nur um so mehr hätte benützt werden können, irgend ein Gewicht legen können? Die paulinische Grußformel in diesem Sinne zu nehmen, konnte nur einem Späteren einfallen, welcher schon eine Reihe paulinischer Briefe vor sich hatte, und im Begriffe, die Zahl derselben mit einem neuen zu vermehren, nicht nur auch den seinigen mit diesem Kennzeichen paulinischen Ursprungs versehen wollte, sondern auch noch dazu recht absichtlich darauf aufmerksam machen zu müssen glaubte. Ueberhaupt gibt auch schon das wiederholte Reden von Briefen 1. Theff. 5, 27. 2. Theff. 2, 2. 15. 3, 17. dem Briefschreiben eine Wichtigkeit, die es für den Apostel selbst unmöglich schon haben konnte, am wenigsten in der Zeit, in welcher diese Briefe geschrieben seyn sollten, die es aber sehr natürlich für einen Schriftsteller hatte, für welchen der Apostel selbst nur noch in seinen Briefen existirte. Wie deutlich ist die 1. Theff. 5, 27. so nachdrücklich gegebene Erinnerung aus der Ansicht einer Zeit herausgeschrieben, welche in den Briefen der Apostel nicht mehr die natürlichen Mittel der geistigen Mittheilung, sondern ein Heiligthum sah, welchem man die schuldige Verehrung dadurch erwies, daß man sich mit ihrem Inhalt so genau als möglich besonders auch durch öffentliches Vorlesen bekannt machte, woraus sodann die Sitte entstund, solche und andere für wichtig gehaltene Briefe in der Gemeinde wiederholt öffentlich vorzulesen. Wie hätte aber der Apostel selbst je nöthig gehabt, die Gemeinden, an welche seine Briefe gerichtet sind, erst feierlich zu beschwören, daß sie sie nicht ungelesen lassen sollen? Das kann nur ein Schriftsteller sagen, welcher nicht im natürlichen Drang der gegebenen Verhältnisse schreibt, sondern sich erst im Schreiben in eine fingirte Situation hineinversetzt, und die Auszeichnung, welche die apostolischen Briefe in der Gewohnheit der spätern Zeit erhalten hatten, auch seinem angeblichen apostolischen Briefe vindiciren möchte.

Mag auch gegen die hier zusammengestellten Gründe nach der gewöhnlichen apologetischen Methode das Eine und Andere eingewendet werden, sie werden doch, sobald sie in ihrem ganzen Zusammenhang billig erwogen werden, kaum einen andern Eindruck zurücklassen können, als nur diesen, daß beiden Briefen zusammen alle Merkmale paulinischer Originalität fehlen, und daß mit ihrer ganzen Beschaffenheit sich nichts leichter vereinigen läßt, als die Voraussetzung, sie seyen in pau=

linischer Form nachgebildete Briefe, um eine Idee, für welche man sich aus Veranlassung der Stelle 1. Cor. 15, 51. ganz besonders auf die Auctorität des Apostels Paulus berufen zu können glaubt, die Idee der Parusie, mit den nöthig scheinenden Bestimmungen, dem christlichen Bewußtseyn näher zu bringen.

Dritte Classe der paulinischen Briefe.

Achtes Kapitel.

Die Pastoralbriefe.

Auf dem Standpunkt, auf welchem zur Zeit noch die Kritik der paulinischen Briefe steht, sind die Pastoralbriefe von der voranstehenden Classe als solche deuteropaulinische Briefe zu unterscheiden, gegen welche der Zweifel an ihre Aechtheit sich schon auf ein allgemeiner anerkanntes Recht stützen kann. Der von Schleiermacher zuerst gegen den ersten Brief an Timotheus gefaßte Argwohn hat seitdem in dem Boden, welchem die drei Briefe entsprossen sind, so tiefe Wurzeln geschlagen, daß man wenigstens keinen sehr kräftigen Widerspruch mehr zu befürchten hat, wenn man sich auf die Pastoralbriefe zum Beweise für die Thatsache beruft, daß es in unserem Kanon auch untergeschobene paulinische Briefe gibt. Je genauer und unbefangener diese Briefe kritisch und exegetisch untersucht werden, desto weniger wird man über ihren späteren Ursprung noch länger im Zweifel seyn können. Schon hat ein Kritiker und Interpret, welchem man ein competentes Urtheil nicht wird absprechen können, als Resultat seiner wiederholten Prüfung und einer in alles Einzelne eingehenden exegetischen Bearbeitung dieser Briefe den Ausspruch gethan, das Ergebniß ihrer Unächtheit sey für ihn, wie für jeden, der mit ihm die Augen aufthun wolle, entschieden *. Da

* De Wette, kurze Erkl. der Briefe an Titus, Tim. u. die Hebr. 1844. Vorr. S. VI. Auch Credner, das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt für denkende Leser der Bibel 1841—43. hat Th. 2. S. 96. f. seine frühere eklektische Ansicht aufgegeben, und sich unbedingt für die Unächtheit der drei Briefe erklärt.

hiedurch nur die Resultate einer Untersuchung bestätigt werden, welche ich früher diesen Briefen in einer besondern Schrift * gewidmet habe, so genügt es hier den Ort zu bezeichnen, wo die von mir in jener Schrift entwickelte und auch jetzt noch von mir in ihrem ganzen Umfang anerkannte Ansicht in die Reihe der vorliegenden Untersuchungen eingreift. Ich beschränke mich daher hier blos darauf, die Hauptmomente kurz anzudeuten, auf welchen das kritische Urtheil über diese Briefe, so weit es bis jetzt festgestellt ist, beruht.

Eines der wichtigsten Momente, um welche es sich bei einer richtigen Auffassung der Pastoralbriefe handelt, sind die Häretiker, welche in diesen Briefen als eine sehr bedeutende Zeiterscheinung characterisirt werden. Gegen die von mir in der genannten Schrift zuerst genauer begründete Behauptung, daß aus diesen Häretikern überall die Gnosis mit ihren uns wohl bekannten Zügen herausblicke, konnte seitdem nichts Erhebliches eingewendet werden. Unwillkürlich kommt man immer wieder darauf zurück, daß diese Häretiker nur in die Classe der Gnostiker gehören können. Was der neueste Vertheidiger der Aechtheit der Pastoralbriefe ** dagegen geltend macht, ist nur dieß, es sey der bedeutsame Unterschied nicht außer Acht zu lassen, daß die Vorstellungen von den höhern Geistern auf dem Gebiete der Pastoralbriefe noch nicht in Systeme entwickelt und zusammengefügt waren, sondern daß sie das Ansehen loser stoffartiger Gebilde hatten, daß ihnen demnach, obgleich sie die Elemente oder Grundstoffe für weitere Bildungen enthielten, dennoch eben diejenige Form abgieng, welche sie als Bestandtheile des Gnosticismus haben. Wie unnatürlich ist aber die Voraussetzung, daß der Verfasser der Pastoralbriefe, wenn er die Gnostiker bestreiten wollte, ihre Systeme selbst hätte darstellen sollen, und wie unbillig und übertrieben ebendaher die Forderung, die an den Beweis gemacht wird, daß diese als gnostisch erscheinenden Vorstellungen der wirklichen Gnosis angehören? Muß, wenn der wahre Stand der Sache nicht verrückt werden soll, vor allem zweierlei zugegeben werden, daß es schon damals gnostische Systeme geben konnte, wenn auch gleich der Verfasser der Pastoralbriefe die Irrlehren, welche er bestritt, nicht in ihrer systema-

* Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus 1835.

** Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe mit besonderer Beziehung auf Authentie und Ort und Zeit der Abfassung derselben 1840. S. 165. Man vergl. meine Recension dieser Schrift in den Jahrb. für wissensch. Kritik 1841. Jan. Nr. 12. f.

tischen Form darlegte, sondern nur im Allgemeinen ihren Character bezeichnete, sodann, daß die Aufgabe der historischen Kritik eben darin besteht, auf dem Wege einer nach Gründen der Wahrscheinlichkeit gemachten Combination das Factische und Wirkliche herauszustellen, so kann es nur darauf ankommen, zu bestimmen, ob wir nach den Merkmalen, mit welchen der Verfasser der Pastoralbriefe, die von ihm bestrittene Irrlehre bezeichnet, anzunehmen berechtigt sind, dieselbe sey keine andere als die uns historisch bekannte Gnosis. Daß man dazu vollkommen berechtigt ist, ist nunmehr auch von de Wette anerkannt *. Nur darin ist de Wette mit meiner Ansicht nicht ganz einverstanden, daß in den bestrittenen Gnostikern namentlich auch die Marcioniten zu erkennen sind. Warum sollte aber diese Annahme bei so deutlichen Hinweisungen auf die marcionitische Lehre, wie namentlich 1. Tim. 6, 20., so großes Bedenken gegen sich haben? Ist einmal der apostolische Ursprung dieser Briefe nicht zu retten, so ist es völlig gleichgültig, ob man sie ein halbes Jahrhundert früher oder später entstehen läßt, wofern nur, was hier nicht der Fall ist, dieser Annahme keine weitern Gründe entgegenstehen. Für diesen spätern Ursprung der Pastoralbriefe läßt sich hier noch ein Datum anführen, das in meiner Schrift über die Pastoralbriefe noch fehlt, nachher aber an einem andern Orte von mir bemerkt worden ist **. Die von Eusebius K.G. 3, 32. aus dem historischen Werke des Hegesippus angeführte Stelle ist für die Kritik der Pastoralbriefe, besonders 1. Tim., sehr beachtenswerth. Mit klaren Worten sagt hier Hegesippus, indem er von dem Ursprung der Häresen und ihrem Eindringen in die bis dahin noch reine und unverdorbene Kirche spricht, erst dann, als aus dem Kreise der Apostel keiner mehr übrig war, sey die ψευδώνυμος γνῶσις mit offenem Haupte hervorgetreten. Wie hätte Hegesippus dieß sagen können, wenn der Apostel Paulus als Verfasser der Pastoralbriefe eben diese ψευδώνυμος γνῶσις mit diesem Namen als eine schon zu seiner Zeit vorhandene Erscheinung bezeichnet hätte? Und wollte man es auch etwa für zufällig halten, daß Hegesippus von 1. Tim. als einem paulinischen Briefe nichts wußte, so hätte ihm doch die Sache selbst, daß es schon damals eine fälschlich so sich nennende Gnosis gab, unmöglich unbekannt

* A. a. O. S. 119. f., vgl. S. 117.

** In der überhaupt hier zu vergleichenden Abhandlung über den Ursprung des Episcopats, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. 3. H. S. 27. f.

bleiben können. Es spricht daher dieses Zeugniß so bestimmt, als es nur seyn kann, gegen den apostolischen Ursprung unserer Briefe, und die Stelle, die es enthält, ist um so merkwürdiger, da sie auch sonst in Begriff und Ausdruck eine Verwandtschaft mit unsern Briefen zeigt, die nicht für zufällig gehalten werden kann. Es findet sich nicht nur der eigenthümliche Ausdruck *ψευδώνυμος γνῶσις* hier wie dort, sondern auch das Schleiermacher so wunderlich erschienene *ἑτεροδιδασκαλεῖν* 1. Tim. 1, 3., das seiner Natur nach ein anderes, wie Schleiermacher meint, gar nicht vorkommendes Wort, *ἑτεροδιδάσκαλος* voraussetze *, hat seine Parallele in den *ἑτεροδιδάσκαλοι*, wie Hegesippus a. a. O. jene Häretiker bezeichnet, und wie Hegesippus von einem *ὑγιὴς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* spricht, so wird auch in unsern Briefen von der Reinheit der Lehre der Ausdruck *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* 1. Tim. 1, 10. und sonst gebraucht. Es läßt sich wohl nur annehmen, daß entweder Hegesippus unsere Briefe, oder der Verfasser derselben das Werk des Hegesippus vor Augen gehabt hat. Da der ebionitisch gesinnte Hegesippus wohl schwerlich aus einem angeblich paulinischen Briefe sich etwas angeeignet hat, so bleibt nur die letztere, an sich wahrscheinlichere Annahme übrig, welche demnach von selbst die Entstehung wenigstens des ersten Briefs an Timotheus erst in die Zeit der marcionitischen Gnosis fallen läßt. Marcioniten, Carpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Saturninianer werden auch schon von Hegesippus bei Eusebius K.G. 4, 22. als solche genannt, welche, den Magier Simon an der Spitze, von den sieben jüdischen Häresen aus (womit ganz gut zusammenstimmt, daß auch die Häretiker der Pastoralbriefe zum Theil als judaisirende geschildert werden), als *ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδοαπόστολοι, ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις*, oder wie es zuvor heißt, *ἀκοαῖς ματαίαις*, entsprechend dem *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν* 1. Tim. 1, 6. Wie kann man es demnach so unwahrscheinlich finden, daß zu den in den Pastoralbriefen bestrittenen gnostischen Lehren auch die marcionitische gehört?

Ein zweiter, nicht minder wichtiger Punkt, welcher in der Kritik der Pastoralbriefe in Betracht kommt, begreift alles dasjenige in sich, was sich in diesen Briefen auf das kirchliche Regiment und die äußern kirchlichen Institutionen bezieht. Dieses zweite Moment steht mit dem

* Sendschreiben über den sog. ersten Brief des Paulus an Timoth. S. 29.

ersten in einem sehr engen innern Zusammenhang. Die Gnostiker, als die ersten eigentlichen Häretiker, gaben den ersten Anstoß zur Begründung der bischöflichen Verfassung. Gab es nun Häretiker ganz derselben Art schon im Zeitalter des Apostels Paulus, so wäre es ganz in der Ordnung gewesen, daß schon damals auf die gleiche Weise, auf eine bestimmtere Organisirung der christlichen Kirche gedrungen wurde. Je zweifelhafter aber jene Voraussetzung immer wieder wird, desto bedenklicher müssen wir schon aus diesem Grunde gegen das Andere werden, das erst durch jene Voraussetzung seinen geschichtlichen Halt und Zusammenhang erhalten soll. Wenn nun aber dieses Letztere noch überdieß, auch wenn wir es für sich betrachten, Zweifel und Bedenken genug erweckt, so muß es als ein um so stärkeres Argument gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe angesehen werden. Eine höchst auffallende Erscheinung bleibt es gewiß immer, daß der Apostel Paulus gerade nur in diesen Briefen mit so großem Ernst und Nachdruck auf kirchliche Institutionen dringen soll, für welche er in allen denjenigen Briefen, die uns als der sicherste Maaßstab der Beurtheilung seines apostolischen Wirkens gelten müssen, so nahe ihm auch die Veranlassung bei einer Gemeinde, wie namentlich die corinthische war, liegen mußte, nicht das geringste Interesse zeigt, und je tiefer der Mangel eines solchen Interesses in dem ganzen Geist und Character des paulinischen Christenthums begründet zu seyn scheint, desto vorsichtiger muß man seyn, ihn zum Urheber und Beförderer von Institutionen zu machen, welche bald genug zeigten, in welcher nahen Verwandtschaft mit der hierarchischen Tendenz des Judenthums sie stehen. Das Eigene dieser Erscheinung in den Pastoralbriefen nöthigt die Vertheidiger ihrer Aechtheit, sich nach besondern Motiven umzusehen, welche den Apostel hier gerade zu einer solchen Pastoralinstruction bestimmt haben sollen. Es sey sicherlich gerade für diese Gemeinden, zumal in solchen an evangelische Organe und Apostelgefährten gerichteten Privatschreiben besonders dringend und heilsam gewesen, daß auf die Organisirung der kirchlichen Verhältnisse das sorgsamste Augenmerk gerichtet wurde. Allein theils vermißt man die nähere Nachweisung eines solchen speciellen Bedürfnisses, theils hängt das hierüber Bemerkte selbst wieder mit erst in Frage stehenden Voraussetzungen zusammen, wie ja auch schon das Moment, daß diese Briefe als Privatschreiben um so mehr Anlaß zu solchen Vorschriften gegeben haben, von selbst hinwegfällt, sobald man

bedenkt, daß nicht die Form des Schreibens den Zweck, sondern vielmehr nur der Zweck das Schreiben selbst bestimmt haben kann *.

Ein weiteres Moment zur Kritik der Pastoralbriefe ist die Unmöglichkeit, für ihre Abfassung in der uns bekannten Geschichte des Apostels irgend eine passende Stelle ausfindig zu machen. Der neueste, von Matthies gemachte, Versuch gibt nur einem neuen Beleg für diese Behauptung. Der Brief an Titus soll in der Zeit des dreimonatlichen

* Eines der entscheidendsten Merkmale des spätern Ursprungs ist das kirchliche Institut der Wittwen, von welchen 1. Tim. 5, 3. f. die Rede ist, noch immer wird aber diese Stelle nicht richtig aufgefaßt. Die Erklärung, welche Matthies gibt, ist völlig verfehlt. De Wette meint (Vorr. S. VI.) die Erklärung auf's Reine gebracht zu haben. Solange man sich aber weigert, den Ausdruck χήρα in dem von mir nachgewiesenen kirchlichen Sprachgebrauch (man vgl. besonders Ign. Ep. ad Smyrn. c. 13.) zu nehmen, ist es nicht möglich, mit der Stelle in's Reine zu kommen. Sollen die χῆραι V. 11. und 14. wirkliche Wittwen seyn, so bleibt die große Schwierigkeit, daß der Verfasser über die χῆραι zwei einander geradezu widerstreitende Vorschriften gibt. Nach V. 11. und 14. sollen die jüngern Wittwen wieder heirathen, und nach V. 9. soll die zweite Heirath, wenn sie wieder Wittwen wurden, sie vom kirchlichen viduatus ausschließen. Daß dieß, wie de Wette sagt, eine seltene Auszeichnung gewesen sey, deren Entbehrung sie wohl haben wagen können, daß der Verfasser jenes Erforderniß V. 9. wohl nur der damals schon feststehenden kirchlichen Gewohnheit zu Liebe aufgestellt habe, ist eine höchst oberflächliche Bemerkung. Wie kann man annehmen, daß ein Schriftsteller, welcher solche Vorschriften gibt, mit der zweiten Heirath, die so ganz gegen die Ansicht jener Zeit war, es so leicht genommen habe. Sieht man auch von dem einfachen γαμεῖν V. 14. ab, so paßt ja die Stelle nicht einmal für jüngere Wittwen, wie hier gemeint seyn müßten. Sind auch die χῆραι V. 12. und 14. wirkliche Wittwen, so müßten unter diesen jüngern Wittwen im Gegensatz zu den ältern V. 9. alle begriffen seyn, die unter sechzig Jahren waren. Wie paßt aber auf solche, was V. 11—14. so allgemein gesagt ist? Die ganze Stelle läßt nur an jüngere weibliche Personen denken, und ihr Sinn wird noch klarer, wenn man nicht, wie gewöhnlich geschieht, νεωτέρας χήρας zusammennimmt, sondern νεωτέρας als Subject, χήρας als Prädicat und παραιτοῦ als Gegensatz zu καταλεγέσθω auffaßt. So erhalten die Worte den ganz einfachen und natürlichen Sinn: jüngere Personen des weiblichen Geschlechts aber nimm nicht in den Katalogus der χῆραι auf, weil sie in einem Alter sind, in welchem ihnen nicht zu trauen ist, denn wenn sie den mit der Treue gegen Christus unverträglichen Geschlechtstrieb empfinden, wollen sie heirathen. Kann so die Stelle nur unter Voraussetzung des kirchlichen Sprachgebrauchs des zweiten Jahrhunderts ihren befriedigenden Sinn erhalten, so ist dieß der evidenteste Beweis, daß der Brief nicht in das apostolische Zeitalter gehören kann, wo es noch kein kirchliches Institut dieser Art gab.

Aufenthalts des Apostels in Hellas vor seiner Rückreise nach Jerusalem Ap.Gesch. 20, 2. abgefaßt seyn. Während dieser Zeit habe er recht gut auch nach Creta reisen können. Diese Reise habe er mit seinem Gefährten Titus gemacht, daselbst den kirchlichen Grundstein gelegt, sodann zur Besorgung der weitern evangelischen Angelegenheiten den Titus zurückgelassen, und diesen Brief an ihn geschrieben * — um ihm zu schreiben, was er weit natürlicher und besser ihm unmittelbar vorher mündlich hätte sagen können. Das Resultat der Untersuchung über 1. Tim. ist, daß Paulus kurz vorher, ehe er die Rückreise von Achaia nach Jerusalem antrat, den Timotheus mit mündlichen Aufträgen nach Ephesus vorausschickte, (wie die Stelle 1. Tim. 1, 3. ganz gegen den natürlichen Sinn genommen wird, um sie mit Ap.Gesch. 20, 4. zu vereinigen), dorthin auch selbst zu kommen gedachte, aber nicht mit Gewißheit darüber zu bestimmen vermochte, und ebendeshalb bei erhaltener günstiger Gelegenheit zum Behuf einer interimistischen, zweckmäßigen Anweisung diesen Brief von einem Orte Achaias oder Macedoniens aus, an ihn schrieb**. Es paßt hier jedoch nichts zusammen. Die Apostelgeschichte macht den Timotheus zum Begleiter des Apostels auf der Reise durch Macedonien nach Troas und wohl auch weiter nach Ephesus, und 1. Tim. läßt den Timotheus bei der Abreise des Apostels von Ephesus nach Macedonien in Ephesus bleiben, und den Apostel, nachdem er fast drei Jahre in Ephesus verweilt hatte, sogleich nach seiner Abreise zum Behuf einer vollkommenen Gemeindeorganisirung diesen Brief an ihn schreiben, noch dazu in der Absicht, bald wieder dahin zurückzukehren. Welche Unwahrscheinlichkeit! Wie deutlich sieht man hier, daß durch die Abreise des Apostels und das Zurückbleiben des Timotheus nur die Abfassung des Schreibens motivirt werden soll. Der Brief ist mit Einem Worte, wie auch de Wette urtheilt, geschichtlich nicht zu begreifen. So steht es überhaupt mit diesen Briefen. Wo man sie auch anfaßt, um einen neuen Rettungsversuch mit ihnen zu machen, alle Stützen, die man anlegt, brechen immer wieder in sich selbst zusammen. Mag es auch vielleicht gelingen, für den Brief an Titus und den zweiten an den Timotheus (obgleich bei dem letztern die Unerweislichkeit und Unwahrscheinlichkeit einer zweiten römischen Gefangenschaft entscheidend genug ist) eher noch ein windstilleres Plätzchen im großen Reiche der Mög-

* Matthies, Comm. S. 194.
** A. a. O. S. 458.



lichkeiten ausfindig zu machen, der völlig gleichartige Character und das durchaus connexe Verhältniß mit dem ersten Brief an Timotheus, welcher immer der Hauptverräther der falschen Brüder bleibt, macht alle drei zu Genossen desselben Schicksals.

Zu allem diesem kommt noch so viel Eigenthümliches und Unpaulinisches, das diese Briefe, wenn man sie im Einzelnen betrachtet, in Hinsicht des Sprachgebrauchs und so mancher Begriffe und Ansichten an sich haben *. Auch zeigt sich hierin eine solche Gleichartigkeit der drei Briefe, daß keiner von den beiden andern getrennt werden kann, und hieraus wohl auch auf die Identität des Verfassers zu schließen ist.

Neuntes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über die kleineren paulinischen Briefe.

Wie viele mehr oder minder bedeutende kritische Bedenken jeder einzelne der kleinern paulinischen Briefe, für sich betrachtet, darbietet, wie überwiegend bei mehreren derselben der Verdacht der Unächtheit ist, geht aus der voranstehenden speciellen Untersuchung, wie ich glaube, auf eine für die unbefangene Betrachtung überzeugende Weise hervor. Werfen wir aber auch noch einen Blick auf alle diese Briefe zusammen, so kann auch das allgemeine Urtheil über sie, gegenüber den anerkannt ächten Briefen des Apostels, nicht günstig für sie ausfallen. Bei einer genaueren Vergleichung muß sogleich in die Augen fallen, wie tief sie unter der Originalität, dem Gedankenreichthum, dem ganzen geistigen Gehalt jener Briefe stehen. Sie characterisiren sich vielmehr durch eine gewisse Dürftigkeit des Inhalts, durch Farblosigkeit der Darstellung, Mangel an Motivirung, Monotonie, Wiederholungen, Abhängigkeit theils von einander, theils von den Briefen der ersten Klasse, auf welche öfters auf eine Weise Rücksicht genommen wird, welche keinen selbstständig schreibenden Schriftsteller verräth. In keinem dieser Briefe ist es ebenso, wie in den Hauptbriefen des Apostels, um die Entwicklung einer in die Eigenthümlichkeit des paulinischen Lehrbegriffs tiefer eingreifenden Idee zu thun, auch die höhere christologische Idee, durch welche sich die Briefe an die Epheser, Colosser und Phi-

* Man vgl. hierüber nun besonders auch de Wette's kurze Erkl. S. 118. f.

lipper auszeichnen, steht ja in keiner nähern Beziehung zu dem eigentlichen paulinischen Lehrbegriff, sie ist demselben sogar fremd. Der allgemeine Character dieser Briefe ist, wie man wohl sagen darf, eine gewisse Verflachung der specifischen paulinischen Lehre durch eine vorherrschende practische Tendenz, wie sie sich in der so häufigen Empfehlung der guten Werke und in den auf den christlichen Lebenswandel, das ἀξίως περιπατεῖν τῆς κλήσεως, περιπατεῖν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς, Eph. 3, 10. 4, 1. sich beziehenden Belehrungen und Ermahnungen zu erkennen gibt. Man sieht deutlich, daß der ganze Standpunkt, von welchem aus diese Briefe geschrieben sind, nicht sowohl die Begründung und Entwicklung eines erst festzustellenden allgemeinen Princips ist, durch welches das christliche Bewußtseyn und Leben erst bestimmt werden soll, als vielmehr nur die Anwendung des Inhalts der christlichen Lehre auf das practische Leben und die verschiedenen Verhältnisse desselben. Ganz besonders auffallend ist der Unterschied zwischen diesen spätern Briefen und den ältern in allem denjenigen, was zur Anlage und Composition eines paulinischen Briefs zu rechnen ist. Die ächten paulinischen Briefe haben auch eine ächt organische Entwicklung. Sie sind aus einer Grundidee hervorgegangen, welche von Anfang an den ganzen Inhalt des Briefs durchdringt, und alle einzelnen Theile desselben, auch wenn sie dem äußern Anschein nach nur äußerlich zusammenhängen, doch in gewissen tiefer liegenden Beziehungen immer wieder zu einer innern Einheit verbindet. Es liegt ihnen eine schöpferische Conception zu Grunde, in welcher mit dem Inhalt auch schon die ganze Form und Construction des Briefs gegeben ist. Darum haben sie auch eine ächt dialectische Bewegung: der Gedanke ist in sich selbst kräftig genug, um seine Momente aus sich selbst herauszustellen, und im innern Zusammenhang derselben von Moment zu Moment fortzuschreiten. Es ist dieß ein besonders die größern Briefe des Apostels, den Römerbrief und den ersten Corinthierbrief in hohem Grade auszeichnender Vorzug. Man würde bei diesen Briefen sehr im Irrthum seyn, wenn man glauben wollte, die Ordnung, in welcher sie die verschiedenen Materien behandeln und von dem Einen auf das Andere übergehen, sey nur eine so zufällige. Man kann den ganzen Inhalt eines solchen Briefs nicht auffassen, ohne sich in die Grundidee hineinzuversetzen, von welcher aus alles Einzelne seine bestimmte Stelle im Zusammenhang des Ganzen erhalten hat. Diese immanente Bewegung des

Gedankens läßt sich auch in jedem bedeutenderen Abschnitt jener Briefe erkennen. Man nehme z. B. nur, wie methodisch der Apostel bei der Belehrung verfährt, welche er 1. Cor. 12—14. über das Zungenreden zu geben hat, wie er die Sache, von welcher die Rede ist, nach ihren verschiedenen Seiten auseinanderlegt, welche wesentlich vermittelnde Bedeutung in dem Zusammenhang seiner Entwicklung das Kap. 13. über die Liebe Gesagte hat, und wie er die Hauptidee, um welche es ihm zu thun ist, erst durch die sie bedingenden Momente sich hindurchbewegen läßt. Auch in dem kleinern Briefe an die Galater ist es nicht anders. Der rasche Gang, in welchem der Apostel sogleich auf sich und seine persönlichen Verhältnisse zu reden kommt, ist nicht blos die Lebhaftigkeit des Affects, mit welchem er spricht, sondern die unmittelbare Erfassung des Gegenstandes seines Briefs in der Spitze, in welcher er sich ihm sogleich in der Totalität seiner Momente darstellt. Diese tiefe Conception, aus welcher jeder ächte Brief des Apostels hervorgegangen ist, diese methodische Entwicklung und dialectische Bewegung muß man als den eigenthümlichen Vorzug dieser Briefe erkannt haben, um sich zu überzeugen, wie wenig von allem diesem in den kleineren Briefen wahrzunehmen ist, deren Verfasser großentheils nur mit sichtbarer Anstrengung sich fortbewegen, einen und denselben Gedanken in gedehnter Weise und vielfachen Wiederholungen auseinanderziehen und überhaupt den Inhalt ihrer Briefe mehr äußerlich zusammensetzen, als innerlich aus sich selbst entwickeln lassen. Wie sollten alle diese Briefe, wenn sie ächte Producte des Apostels wären, die paulinische Originalität so sehr verläugnen können, wie sollte auch nicht einer von ihnen die Züge derselben deutlicher an sich tragen, aber wie wenig kommt hierin jenen ältern Briefen selbst der Colosserbrief gleich, so sehr er sonst noch am meisten geeignet wäre, einen solchen Anspruch zu machen? Wie es sich mit diesen Briefen ihrem innern Character nach auf diese Weise verhält, so ist derselbe Unterschied in Ansehung der äußern geschichtlichen Verhältnisse, aus welchen ihre Entstehung zu erklären ist. Die ältern Briefe sind durch den ganzen Zusammenhang der geschichtlichen Verhältnisse, in welchen sie hineingehören, so motivirt, daß bei ihnen alles auf's Beste zusammenpaßt, sie wurzeln ganz in dem Boden der Zeit, in welcher sie entstanden sind, und man kann nicht den geringsten Zweifel über ihre geschichtliche Stellung und Beziehung haben. Wie wenig dieß aber bei den spätern

Briefen der Fall ist, wie unsicher und unbestimmt fast alle ihre geschichtlichen Beziehungen sind, an welchen schwachen Fäden sie mit den Hauptmomenten der Lebensgeschichte des Apostels zusammenhängen, ist schon gezeigt. Die meisten dieser Briefe sollen während der römischen Gefangenschaft geschrieben seyn, aber eine dringende Veranlassung gerade während der römischen Gefangenschaft zur Abfassung solcher Briefe (dergleichen der Apostel, wenn er so schreibselig gewesen wäre, ja auch während seiner zweijährigen Gefangenschaft in Cäsarea hätte schreiben können, wie man gewiß nicht ohne Grund und doch ganz fälschlich vermuthet hat) und ein klareres Bild seines persönlichen Zustandes während derselben legt sich uns nirgends dar. Wollte man einmal den Apostel nach seinen wahren Briefen noch andere schreiben lassen, so bot sich dazu unstreitig seine römische Gefangenschaft als eine sehr passende Situation dar. Während der, wie es scheint, längern Dauer derselben hatte er, konnte man denken, die beste Muße, Briefe zu schreiben. Erst als diese Situation schon mehrfach benützt war, verlegte man seine angeblichen Briefe auch in eine frühere Zeit, wie an den beiden Timotheusbriefen zu sehen ist, von welchen der offenbar spätere 1. Tim. von dem Apostel nicht wie 2. Tim. in seiner Gefangenschaft, sondern vor derselben geschrieben worden seyn soll, auch die beiden Thessalonicher sind wohl erst nach Eph., Col., Phil. geschrieben.

Daß von den äußern Zeugnissen für diese Briefe bisher noch nicht die Rede war, und daß auch jetzt diese Frage nur berührt wird, liegt in der Natur der Sache. Zeugnisse für diese Briefe, welche irgend ein Gewicht haben könnten, gibt es gar nicht. Auch in dieser Beziehung stehen sie den ältern Briefen nach, welche doch wenigstens schon durch den römischen Clemens bezeugt sind. Zeugnisse für das Daseyn und den apostolischen Ursprung dieser Briefe gibt es erst aus der Zeit eines Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, d. h. aus einer Zeit, welche schon spät genug ist, um es ganz begreiflich zu finden, wie nachapostolische Briefe, auch wenn ihre Entstehung erst tief hinein in das zweite Jahrhundert fällt, schon als apostolisch gelten konnten.

Was diesen Briefen einen Anspruch auf den Namen des Apostels gibt, ist einzig nur der Umstand, daß sie sich selbst für paulinisch ausgeben und den Apostel als ihren Verfasser reden lassen. Kann aber nur einer dieser Briefe seinen apostolischen Namen nicht behaupten,

wie dieß doch bei 1. Tim. kaum geläugnet werden kann, so haben wir schon den Beweis, wie wenig jener Umstand für sich beweist, und es ist nur noch zuzugeben, daß, was in Einem Falle dieser Art geschehen ist, ebenso gut auch in mehreren andern Fällen geschehen seyn kann. Große hervorragende Geister des Alterthums beurkunden auch dadurch die Größe ihrer Bedeutung, ihre, das ganze Bewußtseyn der Zeit beherrschende, Macht, daß, was in ihrem Geiste gedacht wird, auch nur in ihrem Namen gesagt werden zu können scheint. Es ist nur die Fortwirkung ihrer überwiegenden Persönlichkeit, daß man sie auch noch nach ihrem Tode reden und schreiben läßt, wie sie im Leben geredet und geschrieben haben. So gibt es demnach pseudopaulinische Briefe, ganz ebenso, wie es nicht blos platonische, sondern auch pseudoplatonische Dialogen gibt. Auch die Form, in welcher ein neuer philosophischer oder religiöser Gedankeninhalt dargelegt war, schien mit demselben so eng verwachsen, daß man sich mit dieser Form der Darstellung nur auf den ursprünglichen Standpunkt der Urheber derselben versetzen zu können glaubte. Ein Pauliner, welcher paulinisch schreiben wollte, mußte sich auch der paulinischen Briefform bedienen, wie ein Platoniker die dialogische Form seines Meisters nicht handhaben zu können glaubte, ohne sich in die Seele des schreibenden Plato hineinzudenken. Indem man solche Formen der Darstellung, wegen der Einheit der Form und des Inhalts, von den Namen ihrer Urheber nicht trennen konnte, glaubte man selbst nur im Namen derselben schreiben zu können. Ein paulinischer Brief ist, so betrachtet, eine ebenso klassische Form der Darstellung, deren ursprünglichem Typus man ebendeswegen so treu als möglich bleiben wollte, wie ein platonischer Dialog, wie ja auch beide Formen auf analoge Weise aus einem bestimmten Kreise eigenthümlicher Lebensverhältnisse, in welchen eine neue Form des Bewußtseyns mit der schöpferischen Macht der Idee sich gestaltet hatte, hervorgegangen sind. Es ist daher schon öfters mit Recht bemerkt worden, daß man die Unterschiebung solcher Briefe nicht nach dem Maßstabe unserer heutigen Begriffe von schriftstellerischer Wahrhaftigkeit, sondern nur nach dem Geiste des Alterthums beurtheilen darf, das auf die Verfasserschaft nicht den Werth legte, den wir darauf legen, und mehr auf die Sache, als die Person sah *. An Betrug und absichtliche

* De Wette, kurze Erkl. der Briefe an Titus u. s. w. S. 122. f., vergleiche Schleiermacher der chr. Gl. 2. B. S. 372. f.

Fälschung ist demnach hier nicht zu denken, aber auch selbst in dem Falle, wenn man behaupten wollte, daß die Sache nur unter dieser Voraussetzung gedacht werden könne, wäre dieß keine Einwendung gegen ihre Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit.

Indem uns so diese Briefe über die Zeit des Apostels hinausführen, und wie auch ihr Inhalt großentheils deutlich genug zeigt, uns in einen Kreis späterer Verhältnisse versetzen, verhält es sich mit ihnen auf ähnliche Weise wie mit den Sagen über die letzten Schicksale des Apostels. Sie gehören nicht mehr der Lebensgeschichte des Apostels selbst an, sondern nur der Geschichte der auf seinen Namen sich stützenden Partei, und der sie betreffenden Parteiverhältnisse. Wie der Paulinismus sich weiter entwickelte, wie er sich modificirte, mit welchen Gegensätzen er zu kämpfen hatte, wie er in die Gestaltung der Verhältnisse einer Zeit eingriff, aus deren verschiedenen Elementen erst die Einheit der christlichen Kirche hervorgehen konnte, dieß sehen wir aus diesen Briefen. Mag man es daher auch noch so sehr bedauern, daß wir in ihnen nicht ächte Producte des apostolischen Geistes haben, Urkunden derselben Wichtigkeit, welche den anerkannt ächten Briefen des Apostels zukommt, welchen sie jedoch in keinem Falle gleichgestellt werden können, da ihr innerer Werth und Inhalt völlig derselbe bleibt, sie mögen apostolisch seyn oder nicht, so lege man dagegen in die Waagschale der Beurtheilung auch das große Moment, das darin liegt, daß uns durch diese Briefe erst, sobald sie kritisch erforscht werden, möglich wird, in die Verhältnisse einer Periode klarer hineinzusehen, welche für die Geschichte des Entwicklungsgangs des Christenthums in der ältesten Zeit von so großer Bedeutung ist. Erwägt man, wie wichtig bei der Quellenarmuth dieser Zeit jede neu eröffnete Quelle seyn muß, welches Interesse könnte man haben, Briefe als apostolisch festhalten zu wollen, bei welchen auch die scharfsinnigste Vertheidigung die Zweifel nie wird überwinden können, die der Anerkennung ihres apostolischen Ursprungs entgegenstehen und selbst im besten Falle statt der natürlichen Wahrheit der Geschichte nur ein verworrenes Gewebe künstlich gemachter Combinationen zu geben im Stande ist. Von einem wahren Verlust kann da nie die Rede seyn, wo der Wahrheit der Geschichte nur zurückgegeben wird, was ihr von Anfang an gehörte.

Dritter Theil.

Der Lehrbegriff des Apostels.

Dritter Theil.

Der Lehrbegriff des Apostels.

Einleitung.

Die Sphäre unserer Darstellung zieht sich immer enger zusammen, je weiter wir zum geistigen Mittelpunkt der ganzen geschichtlichen Erscheinung und Individualität des Apostels vordringen. Wie wir bisher sowohl in der Darstellung seines Lebens und Wirkens, als auch in der kritischen Untersuchung über die unter seinem Namen auf uns gekommenen Briefe unächte Elemente auszuscheiden hatten, um die ächte historische Basis seiner Persönlichkeit zu gewinnen, und sie ganz innerhalb der Grenzen festzuhalten, welche er selbst durch die ächten Erzeugnisse seines Geistes und die in ihnen ausgesprochenen Grundsätze seines Handelns gezogen hat, so handelt es sich nun darum, auf der so gewonnenen Grundlage selbst das Wesentliche und Allgemeine von dem minder Wesentlichen, Zufälligen, auf die specielle Beschaffenheit der Zeitverhältnisse sich Beziehenden zu scheiden. Als den substanziellen Inhalt der Briefe des Apostels können wir nun nur das eigenthümliche Lehrsystem des Apostels betrachten, und die Aufgabe ist nicht blos, ihm nichts zu geben, was ihm nicht wesentlich angehört, sondern auch das, was ihm wesentlich angehört, in dem Punkte aufzufassen, von welchem aus es sich in seinem organischen Zusammenhang zu diesem bestimmten Ganzen gestaltet hat.

Die folgende Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs unterscheidet sich in dreifacher Beziehung von der gewöhnlichen Behandlung dieses Gegenstandes.

Aus den Resultaten der kritischen Untersuchung ergibt sich von selbst, daß die Darstellung desselben nur auf den Inhalt derjenigen Briefe gebaut wird, welche als unzweifelhaftes Eigenthum des Apostels anzusehen sind. Welches Gewicht man auch den gegen die Aechtheit der kleineren Briefe erhobenen Zweifeln beilegen mag, so lange sie nicht vollständig und mit aller Evidenz widerlegt sind, was zu erwarten keine große Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, ist man nicht sicher, daß man nicht durch die Beiziehung jener Briefe Züge in die Darstellung des Lehrbegriffs aufnimmt, durch welche derselbe mehr oder minder eine andere Physiognomie, als er ursprünglich hat, erhält. Eine diese Briefe gar nicht als Quelle für die Lehre des Apostels gebrauchende Darstellung gibt zugleich den thatsächlichen Beweis, wie gering ihre Bedeutung auch in dieser Hinsicht jenen andern Briefen gegenüber ist, und wie wenig, wenn sie als nichtapostolisch gelten, in dem Lehrbegriff des Apostels etwas Wesentliches zu vermissen ist. Je schärfer so der eigentliche Lehrbegriff des Apostels in seiner ganzen Bestimmtheit hervortritt, desto klarer fällt nur in die Augen, wie unpaulinisch fast durchaus die dogmatischen Bestimmungen dieser Briefe sind. Da darauf schon in den kritischen Erörterungen aufmerksam gemacht werden mußte, so ist es nicht nöthig, zur Vergleichung der beiden Lehrbegriffe die Differenzpunkte noch besonders hervorzuheben.

Die folgende Darstellung sucht ferner einen Fehler zu vermeiden, welchen man in der Reconstruction des paulinischen Lehrbegriffs dadurch begeht, daß man die beiden Seiten, welche an ihm zu unterscheiden sind, nicht genau genug unterscheidet, und ebendeßwegen sie auch nicht in das richtige Verhältniß zu einander zu setzen weiß. Vergleicht man die Darstellungen von Usteri *, Neander **, Dähne ***, so fällt sogleich auf, wie sehr sie in der Stellung, welche sie den einzelnen Lehren geben, und in der Construction des Ganzen von einander abweichen. Usteri theilt das Ganze in zwei dem Umfang nach ungleiche Hälften, in die Darstellung der vorchristlichen Zeit und in die des Christenthums. Die vorchristliche Zeit begreift sowohl das Judenthum als das Heidenthum, beide fallen zusammen im Begriff der Sünde. Der verdorbene

* Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältniß zur biblischen Dogmatik des N. T. 4. Ausg. 1832.

** Gesch. der Pfl. u. s. w. S. 565—725.

*** Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs 1835.

Gesammtzustand der Menschheit weist auf den Anfangspunkt zurück, von welchem die Herrschaft der Sünde und des Todes ausgieng. Wie dieß gekommen, wie die Sünde um sich greifen konnte, das Verhältniß der Sünde und des Todes zum Gesetz, die Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung und Beseligung, der Zweck des Gesetzes und das Resultat der vorchristlichen Periode, die Sehnsucht nach der Erlösung, alle diese Punkte finden hier ihre Stelle. Im zweiten, die Erlösungsanstalt Gottes durch Christus betreffenden Theil wird im ersten Abschnitt betrachtet, wie die Erlösung sich an den einzelnen Menschen realisirt, während der zweite die Christen als Gesammtheit, die Gemeinde Christi zum Gegenstand hat. Wenn Usteri beim Uebergang auf den zweiten Theil selbst bemerkt, es sey hier eine relative Trennung des Einzelnlebens vom Gesammtleben zu machen, sie lasse sich jedoch nicht scharf durchführen, wie denn überhaupt immer Eines auf das Andere hinweise, so gibt er hiemit selbst das Ungenügende seiner Auffassung und Anordnung zu. Durchführen läßt sich die richtig gemachte Unterscheidung deßwegen nicht, weil sie am unrechten Orte gemacht wird. Ist zwischen dem Einzelnleben und Gesammtleben zu unterscheiden, so ist das Einzelnleben dem Gesammtleben nicht so unterzuordnen, daß es blos auf einem bestimmten Punkte in dasselbe eingreift, sondern beide sind als selbstständige Momente einander gegenüberzustellen. So scharf auch der Gegensatz des Vorchristlichen und Christlichen in des Apostels Gemüthe ausgeprägt seyn mochte, er war doch nur etwas Secundäres. Erst vom Einzelnleben aus konnte der Apostel einen solchen Blick auf das Gesammtleben oder die geschichtliche Entwicklung werfen, um sich über das, was das unmittelbare Resultat seiner eigenen innersten Lebenserfahrung war, auch theoretisch Rechenschaft zu geben, auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung. Was daher Usteri zum Ersten macht, ist nicht das Ursprüngliche, und setzt selbst schon etwas Anderes voraus. Ebenso verfehlt ist es aber auf der andern Seite, wenn man mit Neander und Dähne vom Begriffe des νόμος und der δικαιοσύνη und dem Hauptsatze der paulinischen Rechtfertigungslehre, daß der Mensch zu seiner Seligkeit einer Rechtfertigung von Gott aus Gnade bedarf, ausgeht, das Gesammtleben dem Einzelnleben unterzuordnen, und ehe noch die ganz in der Sphäre des Einzelnlebens sich bewegende paulinische Rechtfertigungslehre in ihrem Zusammenhang entwickelt ist, Sätze einzuschieben, welche in die Sphäre des Gesammtlebens gehören.

Die Eintheilung Usteri's ist nur subjectiv gewendet, wenn Dähne seine Darstellung in die zwei Abschnitte theilt: 1) Der Mensch bedarf zu seiner Seligkeit einer Rechtfertigung von Gott aus Gnade (unter welchem Gesichtspunkt von der Schuld der Heiden und Juden die Rede ist, ohne daß Heidenthum und Judenthum in ihrer geschichtlichen Beziehung zum Christenthum weiter in Betracht kommen). 2) Dem Menschen wird zu seiner Seligkeit eine Rechtfertigung vor Gott aus Gnade im Christenthum geboten. Gar kein Eintheilungsprincip vermag ich aus der Neander'schen Anordnung herauszufinden: 1) Die Begriffe *δικαιοσύνη* und *νόμος*, der Mittelpunkt der Lehre; 2) Mittelpunkt der paulinischen Anthropologie: die menschliche Natur mit dem Gesetze in Widerspruch stehend: Sünde, Ursprung der Sünde und des Todes, Unterdrückung der natürlichen Offenbarung durch die Sünde, Zustand des Zwiespalts. 3) Vorbereitung auf die Erlösung, Judenthum und Heidenthum. 4) Das Werk der Erlösung. 5) Die Aneignung des Heils durch den Glauben u. s. w. Wie kann die Entwicklung der Begriffe *δικαιοσύνη* und *νόμος* von der Rechtfertigungslehre des Apostels getrennt werden, und wie einseitig ist es, das Judenthum und Heidenthum unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitung auf die Erlösung auf die Lehre von der Sünde folgen zu lassen, während doch Judenthum und Heidenthum eben das Gebiet sind, in welches die Herrschaft des Princips der Sünde und des Todes fällt, und ihr Verhältniß zum Christenthum nur durch den Gegensatz bestimmt werden kann, in welchem Sünde und Gnade, Tod und Leben, Gesetz und Glaube zu einander stehen? Aus demselben Grunde, weil Neander und Dähne die subjective und objective Seite nicht genauer auseinanderhalten, leidet ihre Darstellung auch an dem Mangel, daß die religionsgeschichtliche Stellung des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum nicht besonders in Betracht gezogen wird. Es ist nicht möglich, Ordnung, Zusammenhang und Einheit in die Auffassung des Ganzen zu bringen, und den einzelnen Lehren die ihnen gebührende Stelle anzuweisen, wenn nicht die Rechtfertigungslehre des Apostels mit allem, was zu ihr gehört, als die Darstellung des subjectiven Bewußtseyns unterschieden wird von der Betrachtung des objectiven Verhältnisses, in welchem im religiösen Entwicklungsgang der Menschheit das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum steht. Je genauer diese objective Seite

von jener subjectiven unterschieden wird, desto deutlicher ist zu sehen, welche Bedeutung neben der letztern auch die erstere für den Apostel hat.

Endlich kommt es auch noch darauf an, die einzelnen Begriffe, auf welchen der paulinische Lehrbegriff beruht, in grammatischer und logischer Beziehung schärfer zu bestimmen und consequenter zu entwickeln, als in den bisherigen Darstellungen geschehen ist.

Erstes Kapitel.

Das Princip des christlichen Bewußtseyns.

Um das Princip des christlichen Bewußtseyns in der ganzen Tiefe und Eigenthümlichkeit, die es auf dem Standpunkt des Apostels hatte, aufzufassen, kann man nur davon ausgehen, daß man sich so viel möglich an das Characteristische der Thatsache seiner Bekehrung hält. Je characteristischer dieser ebenso entschiedene als rasche und unvermittelte Uebergang nicht blos vom Judenthum zum Christenthum und von einer Form des religiösen Bewußtseyns in eine andere, sondern auch von einer Lebensrichtung in die gerade entgegengesetzte war, desto mehr spricht sich schon darin die ganze Macht und Bedeutung aus, welche das Christenthum für ihn hatte. Daß derselbe, welcher kaum zuvor das Christenthum mit dem heftigsten Hasse verfolgte, mit Einem Male selbst an den glaubte, dessen Anhänger er zu vernichten suchte und im Glauben an ihn ein ganz anderer Mensch wurde, wofür anders kann es gehalten werden, als für einen Sieg, welchen das Christenthum nur der innern Macht seiner Wahrheit zu verdanken hatte? Unter allen, die je zum Glauben an Christus bekehrt wurden, gibt es keinen, in welchem das christliche Princip so rein und unmittelbar wie in dem Apostel Paulus durch alles, was ihm entgegenstund, hindurchdrang, und in seiner absoluten Superiorität sich geltend machte. Seine Eigenthümlichkeit hat daher das christliche Princip in dem Apostel vor allem schon darin, daß es in seiner absoluten Macht und Bedeutung sich kund gibt und in seiner Absolutheit sich selbst setzt, durch Ueberwindung eines Gegensatzes, welcher erst überwunden seyn muß, wenn es sich als das höhere übergreifende Princip bethätigen soll. Im frischen Bewußtseyn eines mit aller Kraft und Energie erst errungenen Standpunkts

steht der Apostel auf der Absolutheit seines christlichen Standpunkts und das Christenthum selbst ist ihm so die absolute, durch die höchsten Gegensätze sich hindurchbewegende und sie überwindende Macht des geistigen Lebens. Was er in dem Acte seiner Bekehrung als geistigen Proceß in sich durchmachte, ist nur die Explication des an ihm sich selbst explicirenden christlichen Princips. Diese seine Absolutheit hat aber das christliche Princip einzig nur darin, daß es wesentlich identisch ist mit der Person Christi. Die ganze absolute Bedeutung des Christenthums hängt dem Apostel an der Person Christi, an ihr kam ihm daher auch das christliche Princip als das, was es wesentlich ist, zum Bewußtseyn, wie er selbst bezeugt, wenn er Gal. 1, 15. 16. von seiner Bekehrung sagt: dem Gott, der ihn von Mutterleibe an abgesondert, zu dieser besondern Bestimmung ausersehen, und durch seine Gnade berufen habe, habe es gefallen, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, d. h. die Person Jesu, gegen welchen er sich bisher so feindlich verhielt, daß er ihn nicht nur nicht als Messias anerkannte, sondern in ihm nur einen falschen, der Idee des Messias völlig widerstreitenden Messias sehen konnte, in seinem Bewußtseyn, durch einen innern Act desselben, als das zu enthüllen, was er wesentlich war, als den Sohn Gottes. Der Ausdruck Sohn Gottes bezeichnet die wesentliche Veränderung, welche in seiner Bekehrung mit seiner Vorstellung vom Messias erfolgte, und wir müssen nun, um ihre Bedeutung recht zu verstehen, sie noch genauer in's Auge fassen. Es ist schon früher bemerkt worden, daß der ganze Unterschied zwischen den glaubigen und unglaubigen Juden damals im Grunde nur noch darin bestund, daß die erstern Jesum von Nazareth, ungeachtet seine ganze Erscheinung und besonders sein letztes Schicksal in so großem Widerspruch mit allem demjenigen stund, was man nach den gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias erwartete, für den wirklich erschienenen Messias hielten, für denselben, welcher nach den Verheißungen und Weissagungen des A. T. als Messias erscheinen sollte. In dem Glauben an die Auferstehung Jesu hob sich jener Widerspruch auf; auch in der Ueberzeugung des Apostels von der messianischen Würde Jesu war daher das wesentlichste Moment sein Glaube an ihn als den Auferstandenen, 1. Cor. 15, 8., aber der eigenthümliche innere Prozeß, durch welchen in ihm der Glaube an Jesum, als den Messias, entstanden war, legte von Anfang an in den Begriff des Sohnes Gottes, welchen er jetzt in Jesus erkannte, weit mehr hinein,

als dieser Begriff für die übrigen Jünger in sich schloß. Während nämlich für diese der das Anstößige des Todes aufhebende Glaube an die Auferstehung eigentlich nur die Bedeutung hatte, daß man eine zweite Erscheinung des Auferstandenen hoffen konnte, um durch diese erst verwirklicht werden zu lassen, was bei der ersten noch unerfüllt geblieben war (man vgl. Apostelgesch. 3, 19. f.), konnte dagegen der Apostel Paulus schon das Moment des Todes, für sich betrachtet, sich nicht denken, ohne daß dadurch eine Umgestaltung seines messianischen Bewußtseyns bewirkt wurde, welche für seine ganze Auffassung des Christenthums die größte Bedeutung hatte. Alles Nationaljüdische der Messias-Idee, das im Bewußtseyn der übrigen Jünger sich nur dadurch modificirt hatte, daß sie es in einer andern Form mit der zweiten Erscheinung Jesu verbanden, hatte dem Bewußtseyn des Apostels der Tod Jesu für sich schon abgestreift. Mit dem Tode Jesu war dem Apostel alles aufgehoben, was der Messias als jüdischer Messias war, durch seinen Tod war Jesus selbst als Messias dem Judenthum abgestorben, aus seinem nationalen Zusammenhang mit demselben hinausgerückt, und in eine freiere, universellere, reingeistige Sphäre hineingestellt, in welcher die bis dahin geltende absolute Bedeutung des Judenthums mit Einem Male erloschen war. Von diesem, durch die Betrachtung des Todes Jesu erfolgten völligen Umschwung seines messianischen Bewußtseyns spricht der Apostel selbst in der in dieser Beziehung höchst wichtigen Stelle 2. Cor. 5, 16., welche in der Bedeutung, in welcher sie schon früher erörtert worden ist, hier ganz ihre Stelle findet. Wenn er hier sagt, daß er, seitdem er dem für ihn, wie für alle, gestorbenen und auferstandenen Christus zu leben angefangen habe, von keinem Christus κατὰ σάρκα mehr wisse, so erklärt er hiemit selbst, daß er von dem Moment an, in welchem ihm das volle Bewußtseyn über die Bedeutung des Todes Jesu aufgegangen war, von aller Beschränktheit seines jüdischen Standpunkts und der jüdischen Messiasvorstellungen sich losgesagt habe. Der jüdische Messias war ihm nur ein fleischlicher Messias, weil er als ein nicht durch den Tod hindurchgegangener Messias noch alles Fleischliche an sich hatte, was erst der Tod als die Vernichtung des Fleisches aufheben kann. In dem Tode Christi erkannte daher der Apostel die Läuterung der Messias-Idee von allen ihr im Judenthum anhängenden sinnlichen Elementen, ihre Erhebung in das wahrhaft geistige Bewußtseyn, in welchem Christus erst

als das absolute Princip des geistigen Lebens aufgefaßt werden konnte, wofür er dem Apostel galt. Die absolute Bedeutung, welche die Person Christi für den Apostel hat, ist die Absolutheit des christlichen Princips selbst. In seiner Idee der Person Christi ist sich der Apostel eines Standpunkts bewußt, auf welchem er unendlich hoch über dem Judenthum steht, über alles blos Relative, Beschränkte und Endliche der jüdischen Religion hinweggekommen ist, und zur absoluten Religion sich erhoben hat. Diese Absolutheit des Princips des christlichen Bewußtseyns, wie sie sich in der Person Christi selbst darstellt, bestimmt sich nun näher dahin, daß sich der Apostel in diesem Princip des wesentlichen Unterschieds des Geistes vom Fleisch, der Freiheit von allem, was blos eine äußere Beziehung zum Menschen hat, und der Versöhnung des Menschen mit Gott und seiner Einheit mit ihm bewußt ist. In allen diesen Beziehungen drückt sich immer wieder derselbe absolute Character des Princips des christlichen Bewußtseyns aus. Als Geist bezeichnet der Apostel geradezu das christliche Bewußtseyn, wenn er Gal. 3, 2. den in ihrem christlichen Glauben schwankenden Galatern die Frage entgegenhält, ob sie aus den Werken des Gesetzes den Geist empfangen haben oder aus dem durch die gehörte Predigt in ihnen entstandenen Glauben, ob es nicht die größte Thorheit sey, wenn man mit dem Geist angefangen habe, mit dem Fleische zu enden, aus dem geistigen Christenthum in das fleischliche, materielle Judenthum zurückzufallen. Der Apostel will hier die Galater auf eine unmittelbare unwidersprechliche Thatsache ihres christlichen Bewußtseyns hinweisen. Was sich am unmittelbarsten im Christen ausspricht, was sein christliches Bewußtseyn selbst ausmacht, ist dieß, daß er den Geist in sich hat, ein wesentlich geistiges Princip, in welchem er die Bedingung seiner Seligkeit an nichts blos Aeußerliches, Sinnliches, Materielles gebunden sehen kann, sondern sich seiner unmittelbaren Gemeinschaft und Einheit mit Gott bewußt ist. Als wesentlich geistiges Bewußtseyn ist das christliche Bewußtseyn, sofern es den auf der Gewißheit der göttlichen Gnade beruhenden Glauben voraussetzt, das Bewußtseyn der Kindschaft Gottes. Denn alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind auch Söhne Gottes. Sie empfangen nicht einen Geist der Knechtschaft, welcher nur Furcht wirken könnte, sondern einen Geist der Kindschaft, in welchem sie rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst bezeugt mit unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind (Röm. 8, 12.), d. h. da das

πνεῦμα ἡμῶν V. 16. dasselbe πνεῦμα ist, das nach Gal. 3, 2. selbst ein empfangenes ist, der als christliches Bewußtseyn in uns sich aussprechende Geist Gottes ist darin mit dem Geist an sich (dem Geist als dem objectiven Princip des christlichen Bewußtseyns) so identisch, daß beide diese Kindschaft Gottes bezeugen, sie ist also nicht blos eine subjective Aussage unsers subjectiven christlichen Bewußtseyns, sondern sie hat ihre objective Realität und absolute Gewißheit in dem an sich seyenden absoluten Geiste Gottes selbst. Das συμμαρτυρεῖν des αὐτὸ τὸ πνεῦμα mit dem πνεῦμα ἡμῶν, diese Identität des subjectiven Geistes mit dem Geist an sich, ist demnach der höchste Ausdruck für die absolute Wahrheit dessen, was das christliche Bewußtseyn als seinen unmittelbaren Inhalt aussagt *. Wie hier der Geist als Princip des christlichen Bewußtseyns auf den Geist an sich zurückgeführt und mit ihm identificirt wird, so stellt sich der Apostel auf denselben absoluten Standpunkt in der Stelle 1. Cor. 2, 9. f., wo er den unendlichen Inhalt seines christlichen Bewußtseyns in den Worten ausspricht: was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben (den υἱοὶ ϑεῦ, Röm. 8, 14. Gal. 4, 6.). Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist, denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen

* Ganz parallel mit Röm. 8, 14. f. ist Gal. 4, 6. Wenn es in der letztern Stelle heißt: Weil (so muß ὅτι genommen werden) ihr Söhne seyd, hat Gott u. s. w., die Sendung des Geistes also das υἱὸς εἶναι schon voraussetzt, so erklärt sich dieß einfach aus dem Verhältniß des Glaubens zum Geist, als dem Princip des christlichen Bewußtseyns. Zum υἱὸς ϑεῦ wird man schon durch den Glauben, aber es ist dieß im Grunde ein noch abstractes Verhältniß, das den concreten Inhalt, welchen es in der lebendigen Wirklichkeit des Bewußtseyns haben muß, erst durch den Geist erhält, der ja nichts anders ist, als das Princip des christlichen Bewußtseyns selbst. Absichtlich läßt der Apostel dem ἐξαπέστειλεν ὁ ϑεὸς τὸν υἱὸν αὐτῦ V. 4. das ἐξαπέστειλεν ὁ ϑεὸς τὸ πνεῦμα τῦ υἱῦ αὐτῦ V. 6. entsprechen. Was das erste ἐξαποστέλλειν objectiv ist, als objective geschichtliche Thatsache, ist das zweite subjectiv. Zur innern Erfahrung, zu einer selbsterlebten Thatsache des Bewußtseyns wird die Sendung des Sohnes erst durch den Geist, in welchem das objective Christenthum erst subjectiv wird. Dieses subjective Moment bezeichnet der Apostel durch das hinzugesetzte εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, und weil es in seiner Subjectivität nur die Subjectivirung jenes objectiven ἐξαποστέλλειν ist, nennt er hier gerade das πνεῦμα sehr treffend das πνεῦμα des Sohns. Das christliche Bewußtseyn, dessen Princip der Geist ist, ist von Christus selbst mitgetheilt, es ist der innerlich werdende Christus selbst.

Gottes. Wie das Menschliche des Menschen nur der Geist des Menschen, der in ihm ist, weiß, so weiß auch das Göttliche nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir das von Gott uns Geschenkte wissen. Das christliche Bewußtseyn ist also ein wesentlich geistiges, was in ihm sich ausspricht, ist, als das Princip desselben, der Geist, denn das Göttliche, das den Inhalt des christlichen Bewußtseyns ausmacht, kann nur das vom Geist Gewußte seyn, weil nur der Geist es ist, der alles erforscht, alles Forschen und Wissen als solches, um so mehr also, je mehr sein Inhalt das Göttliche, das Absolute ist, nur im Elemente des Geistes geschehen kann, und dieser das Göttliche wissende Geist ist der Geist aus Gott, er ist aber nicht blos der von Gott mitgetheilte Geist, sondern als der Geist des christlichen Bewußtseyns auch identisch mit dem Geiste Gottes selbst, demselben Geist, welcher auf dieselbe Weise, wie der Geist im Menschen das Princip des menschlichen Selbstbewußtseyns ist, so in Gott das Princip des göttlichen Selbstbewußtseyns ist, so daß in der Einheit desselben das Wissen des Menschen von dem Inhalt seines christlichen Bewußtseyns das Wissen Gottes selbst ist. In dem Inhalt seines christlichen Bewußtseyns, als einem wesentlich geistigen, weiß also der Christ sich identisch mit dem Geiste Gottes, weil nur der Geist, der Geist Gottes, der absolute Geist das Göttliche, das der Inhalt des christlichen Bewußtseyns ist, wissen kann. Auf diesem hohen absoluten Standpunkt steht der Christ in dem ihm von Gott geoffenbarten Inhalt seines christlichen Bewußtseyns, es ist ein wahrhaft geistiges Bewußtseyn, ein Verhältniß des Geistes zum Geist, in welchem der an sich seyende Geist Gottes, indem er zum Princip des christlichen Bewußtseyns wird, für das menschliche Bewußtseyn sich aufschließt *. Als ein geistiges Bewußtseyn in diesem Sinne ist das christliche Bewußtseyn auch ein absolut freies, ein aller endlichen Schranken entbundenes, zur völligen Klarheit des absoluten Selbstbewußtseyns aufgeschlossenes. Denn der Herr, sagt der Apostel 2. Cor. 3, 17., der Herr, als der Inhalt und das Princip des christlichen Bewußtseyns, ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, oder der Herr als Geist, als Princip eines wesentlich geistigen Bewußtseyns und Lebens, da ist auch Freiheit, die Freiheit des Selbstbewußtseyns. Der

* Man vergl. über den Zusammenhang der verschiedenen Momente, die in dieser Stelle zu unterscheiden sind, das oben S. 267. Bemerkte.

Apostel führt dieß in der genannten Stelle in einem Zusammenhang aus, welcher etwas genauer erwogen zu werden verdient. Er hat am Ende des zweiten Kapitels mit freudigem Bewußtseyn von den Wirkungen seiner Lehre, von dem siegreichen Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit gesprochen. Um aber dabei alles blos Subjective auszuschließen, wie wenn er nur sich selbst loben, sich selbst zuviel zuschreiben wollte, wendet er sich Kap. 3. an das eigene Selbstbewußtseyn der Corinthier, das von dem Erfolg seiner Wirksamkeit zeugen müsse, in welchem alles gleichsam wie in einem Briefe zu lesen sey. Nicht um etwas blos Subjectives handle es sich hier, um etwas, was blos dem subjectiven Bewußtseyn angehört, sondern um objectiv Reelles und Thatsächliches. Es ist ein Erfolg da, der nicht geläugnet werden kann, nun will aber der Apostel, sofern dieser Erfolg durch ihn gewirkt ist, auch in dieser Hinsicht, nicht blos bei sich, als dem Subject desselben, stehen bleiben. Nicht er, als dieses Subject, mit dieser seiner subjectiven Thätigkeit, hat dieß bewirkt, sondern nur sofern er ein διάκονος καινῆς διαθήκης ist, ist es sein Werk. Das Persönliche muß ganz dem Amtlichen untergeordnet werden. Davon nimmt nun der Apostel Veranlassung, seinen judaisirenden Gegnern gegenüber, das Wesen der καινὴ διαθήκη auseinanderzusetzen, und aus demselben darzuthun, daß die Zweideutigkeit, Zurückhaltung, Unlauterkeit, die sie ihm schuld geben, dem Wesen und Princip dieser διαθήκη ganz widerstreite, der Character eines διάκονος dieser διαθήκη nicht seyn könne. Wie das Princip dieser διαθήκη ein absolutes ist, so kann auch das Bewußtseyn eines διάκονος dieser διαθήκη nichts Trübendes und Hemmendes, keine seine Absolutheit aufhebende Schranke in sich haben. Daß das Christenthum, als die καινὴ διαθήκη, der alten gegenüber die absolute Religion ist, zeigt der Apostel in den Gegensätzen, in welchen er V. 6. f. den Unterschied der neuen Religion von der alten entwickelt. Sie ist nicht Buchstabe, wie die auf steinerne Tafeln geschriebene alte διαθήκη, sondern Geist, und tödtet also auch nicht als Buchstabe, sondern macht lebendig. Wie sehr nun die Herrlichkeit dieser διακονία τοῦ πνεύματος eine alles überstrahlende ist, stellt der Apostel an dem Glanze des Angesichts des Moses dar, als einem Symbol der auch der alten διαθήκη zukommenden Herrlichkeit. Auch die alte διαθήκη hatte zwar ihre Herrlichkeit, wenn aber zwischen ihr und der neuen derselbe Unterschied ist, wie zwischen Buchstaben und Geist, Verdammung und Rechtfertigung, so ist

auch zwischen der Herrlichkeit beider derselbe Unterschied. Und so war ja auch (V. 10.) die Herrlichkeit der alten *διαθήκη*, soweit sie eine solche war, keine bleibende, wegen der sie überstrahlenden Herrlichkeit der neuen *διαθήκη*, denn wie kann diese anders als eine überstrahlende gewesen seyn (*εἰ γὰρ* V. 11.)? Hatte das in seiner Endlichkeit Verschwindende Herrlichkeit, so muß doch die Herrlichkeit des Bleibenden eine weit größere seyn. Da ich nun eine solche Hoffnung habe, daß die Herrlichkeit der neuen *διαθήκη* eine auch für die Zukunft bleibende und immer mehr sich entwickelnde ist, so handle ich auch ganz offen und frei *, und nicht so, wie Moses eine Decke auf sein Angesicht legte, was für die Israeliten die Folge hatte, daß sie das Ende des in seiner Endlichkeit Verschwindenden nicht sahen. Indem Moses, will der Apostel sagen, sein glänzendes Angesicht mit einer Decke verhüllte, konnten die Israeliten nicht wahrnehmen, wie lange der Glanz seines Angesichts, welcher immer nur eine bestimmte Zeit dauerte, wirklich fortdauerte. Dieß ist zunächst *τὸ τέλος τȣ̃ καταργȣμένȣ*, der Apostel versteht dieß aber zugleich von der Endlichkeit der alten *διαθήκη*, wovon der periodische Glanz des Angesichts des Moses ein Symbol war. Wie die Israeliten, weil sie die *δόξα τȣ̃ προσώπȣ αὐτȣ̃*, die *καταργȣμένη*, nicht sehen konnten, auch nicht wissen konnten, ob sie noch fortdauere oder nicht, so haben die Israeliten auch kein Bewußtseyn davon, daß das Ende einer *διαθήκη*, die von Anfang an nur für eine vergängliche endliche Dauer bestimmt war, eben dadurch gekommen ist, daß die neue *διαθήκη* da ist. Das Characteristische des Mosaismus ist das Gegentheil jener *παῤῥησία* V. 12. Dieses Gegentheil ist aber nicht, wie die Erklärer die Stelle unrichtig nehmen, ein tecte oder gar fraudulenter agere von Seiten des Moses, wie wenn er es absichtlich darauf angelegt hätte, gegen die Israeliten geheim zu thun, das wahre Wesen der Sache zurückzuhalten, unredlich gegen sie zu handeln, auch nicht, wie de Wette meint, daß er die Wahrheit in Bilder einhüllte, sondern indem man die Sache vom Standpunkt der

* *Παῤῥησία* ist hier eigentlich die Freiheit des Selbstbewußtseyns, wie sie nur auf dem christlichen Standpunkt möglich ist. Vor dem Selbstbewußtseyn des Christen kann, weil das Princip desselben die Freiheit des Geistes ist, nichts verhüllt und verschlossen bleiben, und es muß daher auch alle Zurückhaltung und Zweideutigkeit dem Christen fremd seyn. Es ist klar, daß der Apostel diese *παῤῥησία*, als das Princip seines Handelns, den Beschuldigungen seiner Gegner entgegensetzt.

Israeliten aus, in ihrer Stellung dem Moses gegenüber, betrachten muß, der Mangel des Bewußtseyns von der Endlichkeit der alten διαθήκη. Daß sie keine Vorstellung von dieser Endlichkeit hatten, war die Schranke in ihrem Bewußtseyn, die sie, so lange sie stehen blieb, immer nur zu Juden machte. Der Fortschritt vom Judenthum zum Christenthum konnte nur dadurch geschehen, daß man sich bewußt wurde, das Judenthum sey eine blos endliche Form. Daß den Juden dieses Bewußtseyn fehlte, und daß sie ebendeswegen auch keinen Sinn für das Christenthum hatten, dieß war das κάλυμμα, die Decke, der verhüllende Schleier, welcher, wie auf dem Angesicht des Moses, auf ihrem Bewußtseyn lag, wie der Apostel selbst V. 14. noch bestimmter sagt. Sie sehen das Ende nicht, sondern ihre Gedanken sind stumpf geworden, denn bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Decke auf der Vorlesung des alten Bundes, die, solange sie noch nicht aufgehoben ist, sie auch nicht zur Einsicht kommen läßt, daß die alte διαθήκη in Christus ihr Ende hat. Ja, bis auf den heutigen Tag liegt, wenn Moses gelesen wird, eine Decke auf ihrem Herzen (wodurch noch deutlicher als zuvor durch ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει u. s. w. gesagt ist, daß dieses καλύμμα nur ein subjectives ist, seinen Grund nicht in dem Object der ἀνάγνωσις selbst, in den Schriften des A. T., in Moses, sondern nur in der Subjectivität der diese Schriften Lesenden und Hörenden hat), wenn sie sich aber zum Herrn bekehren, wird die Decke hinweggenommen, und sobald dieß geschehen ist, ist in diesem Einen alles enthalten. Die Bekehrung zum Herrn ist die Hinwegnahme der Decke, der Herr aber, welchen man nach der Beseitigung der Decke hat, ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Darum kann nun, wer auf diesem Standpunkte steht, ein διάκονος dieser διαθήκη ist, auch nur die volle Freiheit und Klarheit des Selbstbewußtseyns haben, in welcher er über alles Beschränkte, Verhüllte, Endliche des Standpunkts der alten διαθήκη weit hinaus ist. Aber nicht blos von mir, setzt der Apostel noch hinzu, von mir, dem Apostel, gilt dieß, als dem διάκονος der καινὴ διαθήκη, sondern es gilt ganz allgemein von uns allen. Wir alle haben in Christus das Princip der geistigen Freiheit, eines aller endlichen Schranken entbundenen, von allen trübenden Vermittlungen befreiten Selbstbewußtseyns. Und das, was Christus objectiv ist, als das Object unsers Bewußtseyns, als die δόξα, die wir vor uns sehen, wie in einem Spiegel, soll er

auch subjectiv für uns seyn, jenes Objective soll mit uns selbst identisch werden, dadurch, daß wir in dasselbe Bild umgestaltet werden von Herrlichkeit zur Herrlichkeit, wie dieß nicht anders seyn kann, da diese Umgestaltung vom Herrn ausgeht, dessen ganzes Wesen Geist ist. Als Geist schlechthin wird also hier das Wesen und Princip des Christenthums bezeichnet, und in welchem Sinne es Geist ist, geht aus allen diesen Gegensätzen zwischen der alten und neuen διαθήκη klar hervor. Es ist Geist, weil im Bewußtseyn dessen, welcher auf diesem Standpunkt steht, keine Schranke, keine Hülle ist, nichts Trübendes und Hemmendes, nichts Endliches und Vergängliches, es ist ein in sich selbst klares und freies, mit sich selbst identisches, oder der Herr ist der Geist, weil das Princip des Christenthums und des christlichen Bewußtseyns mit Einem Worte ein absolutes ist, in welchem alles Andere, als etwas blos Relatives und Endliches sein natürliches Ende hat. Wer auf diesem Standpunkt steht, der ist sich auch seiner Freiheit und Unendlichkeit bewußt, er weiß sich als das Subject von allem, alles hat seine letzte Beziehung auf ihn, sein eigenes Selbst, das nie zum bloßen Object für Andere werden kann, es ist alles nur für ihn, weil er über allem ist. Alles ist euer, sagt der Apostel 1. Cor. 3, 21., um in den Corinthiern ein christliches Selbstgefühl zu erwecken, das es ihnen unmöglich mache, sich Andern hinzugeben, die sie zu bloßen Gegenständen ihres sectirerischen Egoismus machen wollen, alles ist euer, sey es Paulus, sey es Apollos, sey es Kephas, sey es Welt, Leben, Tod, Gegenwart, Zukunft, alles ist euer, ihr aber seyd Christi und Christus ist Gottes. Ihr also seyd das absolute Subject, aber nur in der Identität mit Christus und Gott, in welchen der Christ das Princip seines Bewußtseyns und Lebens hat. Auf diesem Standpunkt des absoluten Selbstbewußtseyns ist die ganze Weltbetrachtung des Christen eine andere, als die der übrigen Menschen, weil er alles nur aus dem Gesichtspunkt der absoluten Idee, deren Bewußtseyn ihm im Christenthum aufgegangen ist, betrachten kann, wie der Apostel 1. Cor. 1, 19. f. 2, 18. f. zeigt. Wenn Einer, sagt er in der letztern Stelle, weise zu seyn glaubt in dieser Welt, so werde er ein Thor, um weise zu werden, denn die Weisheit dieser Welt ist Thorheit vor Gott. Auf dem Standpunkt des christlichen Bewußtseyns treten Weisheit und Thorheit in ein völlig umgekehrtes Verhältniß zu einander. Was Weisheit ist, ist eigentlich Thorheit, und was Thorheit, eigent-

lich Weisheit. So groß ist der Unterschied und Gegensatz, in welchem das Göttliche des Christenthums zu allem Menschlichen steht. Beides verhält sich zu einander, wie Endliches und Unendliches, Relatives und Absolutes. Auf dem Standpunkt der absoluten Betrachtungsweise kann alles, was nicht das Absolute selbst ist, alles Endliche, so große Bedeutung es auch, für sich betrachtet, haben mag, nur in seiner Endlichkeit und Nichtigkeit erscheinen, während dagegen freilich für den, der nur im Endlichen lebt, seine Richtung nicht zum Absoluten zu nehmen weiß, das Absolute gar nicht existirt. Es ist eine, für ihn völlig verschlossene Sphäre, die für sein Bewußtseyn etwas völlig Transcendentes und Unbegreifliches ist, er kann es nur für Thorheit halten. Dieß ist der Unterschied zwischen dem psychischen und pneumatischen Menschen. Der psychische Mensch nimmt das Geistige, Göttliche, das, was der Inhalt des christlichen Bewußtseyns ist, sofern es ein wesentlich geistiges ist, nicht in sich auf, denn es ist für ihn Thorheit, es geht über sein Bewußtseyn hinaus, und er kann es nicht begreifen, weil es geistig aufgefaßt werden muß. Der Geistige hat für alles die adäquate Form der Auffassung, er selbst aber ist für jeden, der nicht selbst geistig ist, kein Gegenstand einer adäquaten Auffassung, 1. Cor. 2, 14. 15. Das ist die absolute Superiorität des Standpunkts des christlichen Bewußtseyns. Wer auf dem absoluten Standpunkt steht, hat in dem Absoluten den absoluten Maßstab für alles blos Relative, wer aber sich nur an das Relative, Endliche hält, bleibt auch immer in einem inadäquaten Verhältniß zum Absoluten. In allem diesem haben wir die von dem Apostel selbst gegebene Explication des Princips seines christlichen Bewußtseyns.

Zweites Kapitel.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

1) Nach ihrer negativen Seite: *ὁ ἄνθρωπος οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων νόμου.*

Das christliche Bewußtseyn ist, seinem Princip zufolge, wie gezeigt worden ist, ein wesentlich geistiges. Der Geist, welcher in ihm sich ausspricht, ist der Geist Gottes selbst. Als ein geistiges Bewußtseyn in diesem Sinne ist es das Bewußtseyn der Kindschaft Gottes, der Gemeinschaft und Einheit mit Gott, der Versöhnung mit ihm.

Da die Versöhnung mit Gott, wie es der christliche Begriff derselben von selbst mit sich bringt, eine erst gewordene ist, so fragt sich zur bestimmteren Entwicklung des Inhalts des christlichen Bewußtseyns vor allem, wie sie geworden ist. Die Antwort auf diese Frage enthält der Hauptsatz der paulinischen Lehre, daß der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben gerechtfertigt wird. In dem Gegensatz der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμυ* und der *δικαιοσύνη ἐκ πίσεως* bewegt sich die Lehre des Apostels durch ihre wesentlichen Momente hindurch. In dem auch der jüdischen Religion angehörenden Begriff der *δικαιοσύνη* wurzelt sie in dem Boden derselben, in dem specifisch christlichen Begriff des Glaubens trennt sie sich in dem entschiedensten Gegensatz von demselben. An diesen beiden Begriffen hauptsächlich ist der paulinische Lehrbegriff näher zu entwickeln.

In dem Begriffe der *δικαιοσύνη* haben Judenthum und Christenthum ihren gemeinsamen Berührungspunkt, aber schon aus diesem Grunde ist es nicht ganz richtig, das jüdische Element dieses Begriffs, die Gerechtigkeit als gesetzliche Vollkommenheit des Bürgers im theokratischen Staate, oder die Sittlichkeit nach ihrem blos rechtlichen Character, für die wesentlichste Bestimmung desselben zu halten. In dem Sprachgebrauch des Apostels Paulus muß *δικαιοσύνη* als ein Judenthum und Christenthum umfassender Begriff auch eine höhere allgemeinere Bedeutung haben, der Begriff der Gerechtigkeit kann nur unter den allgemeinen religiösen Gesichtspunkt gestellt werden. Der Apostel bezeichnet mit dem Ausdruck *δικαιοσύνη* das adäquate Verhältniß, in welches den Menschen zu Gott zu setzen, die höchste Aufgabe der Religion überhaupt ist. Die Religion soll den Menschen beseligen, sie soll ihm das *ζῆν*, die *ζωὴ* geben, die in der engsten Beziehung zur *δικαιοσύνη* steht. Selig werden kann der Mensch nur, wenn er auch das in sich hat, was die Voraussetzung der Seligkeit ist. Eben diese, die Seligkeit des Menschen bedingende, und ihn dadurch in das rechte Verhältniß zu Gott setzende, sittliche Beschaffenheit ist der Begriff der *δικαιοσύνη* überhaupt. Der Ausdruck bezeichnet, seinem allgemeinsten Begriffe nach, die Adäquatheit des zwischen Gott und dem Menschen stattfindenden Verhältnisses, und da nun dieses Adäquate nur auf der Seite des Menschen sich realisiren kann, dadurch, daß der Mensch das der Idee Gottes Entsprechende in sich hat, so erhält das Wort *δικαιοσύνη* selbst eine vorherrschende subjective Bedeutung, es bezeichnet den

dem Willen Gottes angemessenen Zustand des Menschen, oder seine Rechtfertigung. Sofern aber dieses Subjective auf der Seite des Menschen seine Bedeutung nur darin hat, daß es einem Objectiven entspricht, erhält das Wort *δικαιοσύνη* selbst eine dieses objective Verhältniß ausdrückende nähere Bestimmung. Die *δικαιοσύνη* wird zur *δικαιοσύνη θεοῦ*, Röm. 1, 17. 3, 21. 22. 10, 3. 2. Cor. 9, 21. Der Genitiv *θεοῦ* bezeichnet nicht den Urheber, so daß die *δικαιοσύνη θεοῦ* die von Gott verliehene *δικαιοσύνη* wäre, was nur auf die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* passen würde, nicht aber auf die *δικαιοσύνη* überhaupt, wie ja auch in der Stelle Phil. 3, 9., auf welche sich die Erklärer berufen, welche *θεοῦ* in jenem Sinne nehmen, nur die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* die *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ* ist, sondern das hinzugesetzte *θεοῦ* kann nur objectiv genommen werden, die *δικαιοσύνη θεοῦ* ist diejenige *δικαιοσύνη*, deren Gegenstand Gott ist, die also ihre Richtung nur auf Gott nehmen, und nur durch die Idee Gottes, durch das, was Gott an sich ist und als absolute Norm aufstellt, bestimmt werden kann. Insofern kann man auch sagen, die *δικαιοσύνη θεοῦ* sey die vor Gott geltende Gerechtigkeit (womit zu vergleichen *δικαιοῦσθαι ἐνώπιον θεοῦ* Röm. 3, 20., *δικαιοῦσθαι παρὰ θεῷ* Gal. 3, 11., *δίκαιον εἶναι παρὰ τῷ θεῷ* Röm. 2, 13.), oder die integritas, quae Deo satisfacit, sofern, was vor Gott gelten, von ihm als genügend erkannt werden soll, nichts anderes ist, als was im Wesen Gottes begründet ist, in ihm, dem Absoluten, seinen absoluten Grund selbst hat *. Diese *δικαιοσύνη θεοῦ* nun, als das im Wesen Gottes selbst

* Auch Usteri Entw. des paul. Lehrb. 4. Ausg. S. 89. bestimmt den Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht richtig, wenn er sagt: „Die Gerechtigkeit, welche der Mensch sich selbst zu erwerben sucht, heißt *ἰδία* (*ἐμή*) *δικαιοσύνη* Röm. 10, 3. Phil. 3, 9. Ihr gegenüber steht diejenige, welche Gott den Menschen zuerkennt, welche durch Gottes Veranstaltung, durch sein Geschenk den Menschen zu Theil wird, und zwar *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν*, sondern *δωρεὰν*, *χάριτι*, *κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον*, daher sie heißt *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ*, Phil. 3, 9. oder kürzer *δικαιοσύνη θεοῦ*, Röm. 10, 3. Weil nun die *δικαιοσύνη θεοῦ* die Gerechtigkeit (des Menschen) ist, welche von Gott ausgeht, so ist sie auch eine Manifestation des göttlichen Wesens (an dem Menschen), daher dieser Ausdruck auch Gott geradezu in der Bedeutung einer Eigenschaft beigelegt wird, um sein Wesen als Gerechtigkeit sowohl an sich, als auch als Quelle der Gerechtigkeit zu bezeichnen." Der Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* wird nicht richtig genommen, wenn man sie nicht als das Allgemeine betrachtet, das sodann erst in seiner nähern Bestimmung entweder zur *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*, die ja auch eine an

begründete adäquate Verhältniß überhaupt, in welchem der Mensch, wie es die Idee der Religion erfordert, zu Gott stehen soll, hat eine doppelte Form, in welcher sich ihr Begriff realisiren kann, sie ist entweder *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμȣ*, oder *δικαιοσύνη ἐκ πίϛεως*, von jener Form aber behauptet der Apostel, daß sie, wenn sie auch eine an sich mögliche Form dieses Verhältnisses ist, doch in der Wirklichkeit nie wahrhaft existirt. Daß der Mensch *ȣ̓ δικαιȣ̃ται ἐξ ἔργων νόμȣ*, daß es nicht möglich ist, auf diesem Wege Rechtfertigung, Seligkeit, Leben, alles dasjenige, worin das höchste Heil des Menschen besteht, zu erlangen, ist die bestimmteste, immer wiederkehrende Behauptung des Apostels, deren innerer Grund jetzt näher zu untersuchen ist.

Die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμȣ* ist die jüdische Form der *δικαιοσύνη Θεȣ̃*, diejenige, deren Vermittlung das Gesetz ist. Da das Gesetz dem Menschen nur dazu gegeben ist, um von ihm befolgt, practisch ausgeübt zu werden, so ist der Weg, auf welchem unter Voraussetzung des Gesetzes der Mensch in das adäquate, der Idee der Religion entsprechende Verhältniß zu Gott sich setzen kann, das im werkthätigen Handeln, in der Erfüllung der Gebote des Gesetzes sich erweisende practische Verhalten des Menschen. Das Gesetz, dessen Werke die *ἔργα νόμȣ* sind, ist das mosaische Gesetz, und es kann daher die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμȣ* nur auf dem Boden der jüdischen Religion als der Gesetzes-Religion erlangt oder erstrebt werden. So sehr aber dem Apostel das sittliche Gesetz überhaupt und das mosaische Gesetz identische Begriffe sind, weil er keinen vollkommenern Ausdruck des sittlichen Gesetzes kannte, als das mosaische Gesetz, in welchem Gott selbst seinen sittlichen Willen geoffenbart hat, so waren ihm doch auch die Heiden nicht schlechthin die *ἄνομοι*. Was das Gesetz bezweckt, ist ja überhaupt das *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθὸν*, Röm. 2, 10. Das Gesetz

sich mögliche Form dieses Verhältnisses ist, oder zur *δικαιοσύνη ἐκ πίϛεως* wird. Eben das, was diese beiden Formen der *δικαιοσύνη* als das Allgemeine, worin sie selbst ihrem absoluten Begriff entsprechen, zur Voraussetzung haben, ist die *δικαιοσύνη Θεȣ̃*. Als Eigenschaft Gottes aber kann ohnedieß die *δικαιοσύνη Θεȣ̃* nicht genommen werden. Denn wenn auch Gott seine Gerechtigkeit dabei manifestirt, so setzt dieß doch immer schon voraus, ob der Mensch das hat, was ihn in das adäquate Verhältniß zu Gott setzt, eben dieses Verhältniß selbst aber wird *δικαιοσύνη Θεȣ̃* genannt, und da nun die *δικαιοσύνη ἐκ πίϛεως* nur ein Act der Gnade, nicht der Gerechtigkeit ist, so kann von der Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes hier um so weniger die Rede seyn.

soll vor allem dem Menschen das Gute, das er practisch verwirklichen soll, zum Bewußtseyn bringen. Da nun die Möglichkeit, das Gute zu thun, auch den Heiden nicht abgesprochen werden kann, so muß bei ihnen wenigstens ein Analogon des Gesetzes vorausgesetzt werden. Wenn die Heiden, sagt der Apostel Röm. 2, 14., ohne ein Gesetz zu haben, von Natur, ohne positive Offenbarung, das vom Gesetz Gebotene thun, so sind sie, ohne ein Gesetz zu haben, sich selbst Gesetz, wodurch sie den factischen Beweis geben, daß das Wesen des Gesetzes (so ist *τὸ ἔργον τȣ̃ νόμȣ* zu nehmen, das, was das Gesetz an sich ist, seinem substanziellen Inhalt nach, abgesehen von der besondern Form, in welcher es, wie im A. T., ausgesprochen ist, die *ἔργα νόμȣ* in ihrer Einheit), in ihrem Herzen geschrieben ist, indem dabei zugleich ihr Gewissen ein Zeugniß ablegt mit den zwischen einander sich anklagenden und vertheidigenden Gedanken. Es gibt demnach auch ein natürliches, von aller positiven Offenbarung unabhängiges, im Gewissen sich aussprechendes, vom Gewissen in seiner Wahrheit bezeugtes Gesetz als Norm des sittlichen Verhaltens, und wenn es somit überhaupt möglich ist, durch *ἔργα νόμȣ* die *δικαιοσύνη ϑεȣ̃* zu erlangen, so war auch den Heiden dieser Weg nicht ganz verschlossen, auch für sie mußte gelten, daß man durch das *ἐργάζεσϑαι τὸ ἀγαϑὸν* zu der Seligkeit gelangen kann, in welche die Religion überhaupt das Ziel des Menschen in seinem Verhältniß zu Gott setzen muß (Röm. 2, 9.). Aber das *δικαιȣ̃σϑαι ἐξ ἔργων νόμȣ* ist ja überhaupt nicht möglich, eine *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμȣ* gibt es selbst da nicht, wo das Gesetz in der vollen Bedeutung seines Inhalts geoffenbart ist. Auf diesem negativen Satze beruht vor allem die Rechtfertigungslehre des Apostels, und es kommt nun darauf an, zu sehen, wie er diesen Satz selbst begründet. Worin liegt der Grund, daß durch alle *ἔργα τȣ̃ νόμȣ* keine wahre *δικαιοσύνη ϑεȣ̃* zu Stande kommt, liegt der Grund hievon im Gesetze selbst? Dieß sollte man beinahe glauben, wenn der Apostel Gal. 3, 21. sagt: *εἰ ἐδόϑη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμȣ ἦν ἡ δικαιοσύνη*. Wenn freilich im mosaischen Gesetz ein solches Gesetz gegeben wäre, das im Stande wäre, zu beleben, oder selig zu machen, dann käme wirklich aus dem Gesetz die Gerechtigkeit, es wäre so möglich, auf dem Wege des Gesetzes durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt zu werden, aber eben dieß ist ja keineswegs der Fall, man kommt auf dem Wege des Gesetzes zu keiner Gerechtigkeit. Vgl.

3, 10. Es wird demnach hier geradezu gesagt, daß das Gesetz ὀ δύναται ζωοποιῆσαι. Wie kann aber dieß seyn, wenn doch das Gesetz von Gott geoffenbart und dem Menschen für den Zweck des ζωοποιῆσαι gegeben ist? Ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, heißt es ja Gal. 3, 12. Im Wesen des Gesetzes selbst kann auch der Apostel nicht wirklich den Grund des ὀ δύνασθαι ζωοποιεῖν finden, wenn er selbst als das Wesen des Gesetzes an sich erkennt, daß es geistig und gut ist. Οἴδαμεν γάρ, ὅτι ὁ νόμος πνευμάτικός ἐστιν, Röm. 7, 14. (vgl. V. 12. ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή). In jedem Falle könnte daher nicht die Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit des Gesetzes der Grund jenes Mangels seyn, sondern im Gegentheil nur die Vollkommenheit desselben, seine Geistigkeit, daß es dem Menschen zu fern und zu hoch steht, um von ihm erfüllt werden zu können. Auch dieß kann als ein Fehler des Gesetzes betrachtet werden, um aber zu bestimmen, welche Schuld auf das Gesetz selbst fallen kann, müssen wir uns von der Seite des Gesetzes auf die Seite des Menschen wenden und die Natur des Menschen in ihrem Verhältniß zum Gesetz in's Auge fassen. Wie es sich in dieser Hinsicht mit dem Menschen verhält, deutet schon der Röm. 7, 14. vom νόμος gebrauchte Ausdruck, daß er πνευματικὸς ist, an. Wäre also nur auch der Mensch ebenso geistiger Natur, wie das Gesetz an sich geistig ist, so würden beide so zusammenpassen, daß von einem Widerstreit beider gar nicht die Rede seyn könnte, der geistige Zweck des Gesetzes wäre an sich schon in der geistigen Natur des Menschen erfüllt. Allein dieses harmonische Verhältniß kann ja darum nicht stattfinden, weil der Mensch nicht blos Geist, sondern auch Fleisch ist. Im Fleische liegt daher der Grund, warum der νόμος nicht so, wie er an sich könnte, δυνάμενος ζωοποιῆσαι ist, und der Apostel spricht ja auch selbst Röm. 8, 3. von dem ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός. Die für das Gesetz stattfindende Unmöglichkeit, das zu bewirken, was es an sich hätte bewirken können, hatte darin ihren Grund, daß das Fleisch seine Macht lähmte, an dem Widerstand des Fleisches brach sich die Kraft des Gesetzes, es konnte an ihm nur in seiner Schwäche und Unmacht sich zeigen. Weil also der Mensch nicht blos Geist, sondern, wenigstens nach der einen Seite seines Wesens, Fleisch ist, kann das seiner Natur nach geistige Gesetz nicht bewirken, was es an sich bewirken sollte, es entsteht so, wenn das

Gesetz zum Menschen herantritt, im Menschen selbst nur jener sein ganzes Wesen in Zwiespalt mit sich selbst bringende Widerstreit, in welchem das Fleisch gelüstet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch, und sobald das Fleisch das Uebergewicht hat, alle jene Werke entstehen, die der Apostel als τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς bezeichnet, Gal. 5, 19. f. Die σάρξ ist mit Einem Worte der Sitz und das Organ der ἁμαρτία, der Sold der Sünde aber ist der Tod, Röm. 6, 23. Wo Sünde ist, ist auch Tod, wie schon in dem ersten Menschen mit der Sünde auch der Tod in die Welt gekommen ist, Röm. 5, 12. Wie kann also das Gesetz lebendig machen, wenn der den Trieben seines Fleisches folgende Mensch in der Sünde, der Wirkung seines Fleisches, selbst dem Tode anheimfällt? Es kann nur verdammen, was an dem Menschen, als dem Gesetze zuwider, verdammlich ist, es kann über die Sünde nur das Verdammungsurtheil des Todes aussprechen. In diesem Sinne ist das Gesetz nur das tödtende γράμμα, und sein Amt die διακονία τῆς κατακρίσεως, τȣ̃ θανάτȣ, 2. Cor. 3, 6. f. Um aber diesen Widerstand, welchen das Gesetz in seiner geistigen, lebendig machenden Natur, die es an sich hat, in dem Fleische des Menschen findet, recht zu verstehen, darf man den Begriff des Fleisches nicht zu eng nehmen. Fleisch ist der Mensch nicht blos nach der einen Seite seines Wesens, sondern er ist, seiner natürlichen Beschaffenheit nach betrachtet, seinem ganzen Wesen nach Fleisch. Der Geist, welcher der Gegensatz zum Fleisch ist, wird ja dem Menschen erst durch die in Christus verliehene Gnade zu Theil, wie könnte er daher an sich von Natur etwas Anderes seyn, als Fleisch? Das Fleisch ist daher nicht blos der Körper mit seinen körperlichen Trieben, es ist das den ganzen Menschen nach Seele und Leib beherrschende sinnliche Princip, aus welchem die Sünde, wie sie auf die verschiedenste Weise in dem Leben des Menschen sich äußert, ohne gerade nur in der Befriedigung körperlicher Lüste und Begierden zu bestehen, entspringt. Der Mensch ist an sich, wie er von Natur ist, nur ein σαρκικὸς oder ψυχικὸς (weßwegen κατὰ σάρκα περιπατεῖν bei dem Apostel so viel ist, als κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν), zum πνευματικὸς wird er erst, wenn er durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christus den Geist als das Princip seines christlichen Bewußtseyns und Lebens in sich aufgenommen hat. Vgl. 1. Cor. 2, 14. 3, 1. f. Es ist nichts natürlicher,

als daß, so lange der Mensch nicht einmal ἔργα νόμȣ, sondern statt derselben nur ἔργα σαρκὸς aufzuweisen hat, auch kein δικαιȣ̃σθαι ἐξ ἔργων νόμȣ stattfinden kann. Ist das Gesetz, wie der Apostel von ihm sagt, ein νόμος πνευματικὸς, so kann sich in dem ganzen Verhältniß des Gesetzes zum Menschen nur der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch offenbaren, in welchem das Gesetz in der Verurtheilung der ἁμαρτία, als der Wirkung der σάρξ, sich nur negativ und feindlich zu dem Menschen verhalten kann. Aber das δικαιȣ̃σθαι ἐξ ἔργων νόμȣ im Sinne des Apostels setzt wenigstens voraus, daß es nicht blos ἔργα τῆς σαρκὸς, sondern auch ἔργα νόμȣ gibt, und es muß demnach im Menschen, wenn er auch wesentlich nur Fleisch ist, doch zugleich ein dem göttlichen πνεῦμα wenigstens analoges geistiges Princip seyn, das es ihm möglich macht, nicht blos κατὰ σάρκα περιπατεῖν, sondern sich über die Sphäre der σάρξ und des ἄνθρωπος σαρκικὸς, oder ψυχικὸς, zu erheben, wie ja auch schon darum angenommen worden, weil, wenn der Mensch von Natur gar nichts Geistiges in sich hätte, er auch nicht einmal die natürliche Empfänglichkeit für das durch die Gnade Gottes ihm mitzutheilende Geistige haben würde. Gibt es also ἔργα νόμȣ, die von den ἔργα τῆς σαρκὸς wesentlich verschieden sind, wie kann gleichwohl behauptet werden, daß es keine δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμȣ gibt? Sind sie auch dem Gesetze nicht vollkommen adäquat, so müssen sie doch immer so beschaffen seyn, daß sie in keinem positiven Gegensatz zum Gesetz, wie die ἔργα σαρκὸς, sondern nur in einem mehr oder minder inadäquaten Verhältniß zu ihm stehen. Wie kann also schlechthin gesagt werden, daß auch sie keine rechtfertigende Kraft in sich haben, zur δικαιοσύνη Θεȣ̃ sich nur negativ verhalten? Es ist dieß die Behauptung des Apostels und der Grund seiner Behauptung ist, daß auch die ἔργα νόμȣ die Macht der in der σάρξ des Menschen herrschenden ἁμαρτία nicht aufheben können. Das Gesetz kann also auch hier nur verdammen, was Sünde ist, aber das Eigene der Lehre des Apostels ist, daß das Gesetz nicht blos über die im Widerspruch mit ihm vorhandene Sünde das verdammende Urtheil fällt, sondern daß es selbst die Sünde zu ihrer vollen Realität im Menschen bringt. Der Grund des ȣ̓ δικαιȣ̃σθαι ἐξ ἔργων νόμȣ liegt also doch im Gesetze selbst. Der negative Theil der Rechtfertigungslehre des Apostels hat seine Spitze in dem so paradox lautenden Satze: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος, 1. Cor. 15, 56.

Was der Sünde ihre Kraft, ihre Bedeutung, ihre Realität gibt, was sie wesentlich zu dem macht, was sie ist, was sie selbst erst zur Sünde macht, ist das Gesetz. Wie ist dieß möglich?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der unläugbaren Wahrheit, daß die Sünde, was sie ist, wesentlich nur durch das Bewußtseyn von ihr ist. Wo kein Bewußtseyn der Sünde ist, ist auch keine Sünde. Das Bewußtseyn der Sünde aber gibt nur das Gesetz, weil nur das Gesetz dem Menschen sagt, was er thun oder nicht thun soll, an dem Gesetz hat also der Mensch den Maßstab seines ganzen sittlichen Verhaltens, sofern es dem Gesetz angemessen ist oder nicht. Dieß ist es, was der Apostel mit aller Schärfe in's Auge faßt, wenn er Röm. 7., nachdem er V. 5. gesagt hat: so lange wir noch das vom Fleische beherrschte Leben führten, waren die zu Sünden führenden Leidenschaften, als durch das Gesetz aufgeregt, in unsern Gliedern wirksam, um für den Tod Frucht zu tragen, V. 7. die Frage aufwirft: Was sage ich nun? Ist das Gesetz Sünde? Gewiß nicht, aber die Sünde kannte ich nicht, außer durch das Gesetz, und von der Begierde wußte ich nichts, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte, du sollst nicht begehren. Indem aber die Sünde davon Anlaß nahm, bewirkte sie durch das Gebot in mir die ganze Begierde, denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt. Ich lebte einst ohne das Gesetz, als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich fiel dem Tode anheim, und das zum Leben gegebene Gebot wurde als zum Tode führend erfunden. Denn die Sünde hat nach dem genommenen Anlaß durch das Gebot mich verführt und durch dasselbe getödtet. Das Gesetz zwar ist heilig und das Gebot ist heilig, gerecht und gut. Ist nun das Gute mir zum Tode geworden? Nein, sondern die Sünde, damit es sich zeige, daß die Sünde mir durch das Gute den Tod bewirkt, damit die Sünde durch das Gebot so sündhaft als möglich werde, V. 7—13. Todt also oder schlummernd im Bewußtseyn ist die Sünde, solange ohne das Bewußtseyn des Gebots oder Verbots auch keine Uebertretung möglich ist. Sobald man aber weiß, was man thun oder nicht thun darf, regt sich alsbald auch die Sünde, sie wacht gleichsam aus ihrem Schlummer auf, man wird sich der Möglichkeit bewußt, etwas zu thun, was man nicht thun soll, und mit dem Bewußtseyn des Verbotenen kommt auch die Lust, das Verbotene zu thun, ist aber einmal die Sünde geschehen, so kann auch das Bewußtseyn nicht ausbleiben, daß man durch sie dem

Tode verfallen ist, welchen das Gesetz auf die Sünde folgen läßt. In demselben Verhältniß also, in welchem durch das Gesetz das Bewußtseyn der Sünde geweckt wird (διὰ γὰρ νόμυ ἐπίγνωσις ἁμαρτίας Röm. 3, 20.), kommt die Sünde selbst erst zu ihrer Realität, weil die Sünde wesentlich nur in dem Bewußtseyn existirt, das man von ihr hat. Ohne Gesetz gibt es also keine Sünde, aber doch ist das Gesetz nicht die Ursache der Sünde. Je mehr man sich durch das Gesetz nur der Sünde bewußt wird, desto weniger ist eine Rechtfertigung durch das Gesetz, ein δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων νόμυ möglich. Man wird sich ja nur seines Widerstreites mit dem Gesetz, oder wenn man auch ἔργα νόμυ aufzuweisen hat, nur des inadäquaten Verhältnisses bewußt, in welchem sie immer noch zum Gesetz stehen. Kann das Gesetz durch ἔργα νόμυ rechtfertigen, so kann es nur den rechtfertigen, dessen ἔργα νόμυ dem Gesetz vollkommen entsprechen und sich auf alle Gebote des Gesetzes erstrecken. Was sagt aber in dieser Beziehung das sittliche Bewußtseyn, wenn es mit dem Gesetz zusammengehalten wird? Alle, welche auf dem Wege der ἔργα νόμυ die Rechtfertigung erlangen wollen, sind unter dem Fluch, denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der nicht alles hält, was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, so daß er es thut, durch die That befolgt. So lange also nur das Gesetz gilt, kann Niemand vor Gott gerechtfertigt werden, Gal. 3, 10. Wie dieß jedem sein eigenes sittliches Bewußtseyn sagt, so wird es auch durch die allgemeine Erfahrung unter Heiden und Juden bestätigt, wovon der Apostel in den ersten Kapiteln des Römerbriefs spricht. Das Gesetz weckt aber nicht blos das Bewußtseyn der Sünde, indem es jedem sagt, was Sünde ist, und wie vieles in seinem Thun und Lassen nur Sünde ist, daß der Mensch auf keinem Punkte seines Lebens in einem vollkommen adäquaten Verhältniß zum Gesetz steht, oder in der Wirklichkeit ist, was er seyn soll, das Gesetz geht auch auf das an sich Mögliche, und bringt dem Menschen auch die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung zum Bewußtseyn. Je mehr es das Wissen um die Sünde schärft, desto mehr schwächt es das Bewußtseyn der Kraft des Wollens, so daß Wissen und Wollen in Beziehung auf die Sünde in dem gerade umgekehrten Verhältniß zu einander stehen. Hievon spricht der Apostel in demselben Abschnitt des Römerbriefs, indem er 7, 14. f. den Widerstreit des fleischlichen Menschen und des geistigen Gesetzes beschreibt. Als fleischlich steht der

Mensch unter der Gewalt der Sünde, ist gleichsam als Sklave an sie verkauft. Denn was ich thue, thue ich nicht mit Bewußtseyn, mit dem vollen Bewußtseyn meiner Freiheit, denn nicht, was ich will, das thue ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Wenn ich aber das, was ich nicht will, thue, stimme ich dem Gesetz bei, daß es gut ist. Nun aber thue nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. Denn ich weiß, daß in mir, d. h. in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt, denn das Wollen ist bei mir vorhanden, das Vollbringen des Guten aber finde ich nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich. Wenn ich aber, was ich nicht will, thue, so thue nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. So liegen also im Menschen zwei einander widerstreitende Gesetze. Ich finde das Gesetz, daß mir, der ich das Gute thun will, das Böse anhängt. Ich habe meine Freude an dem Gesetze Gottes, nach dem innern Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz, das in meinen Gliedern dem Gesetze meines Geistes widerstreitet, und mich zu einem Gefangenen des Gesetzes der Sünde, das in meinen Gliedern ist, macht. Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes (von dem Körper, welcher der eigentliche Sitz der Sünde dadurch ist, daß in ihm sich vollzieht, was die Folge der Sünde ist, der Tod)?

Vergleicht man den ganzen Zusammenhang des Abschnitts 7, 7. f. mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, so kann man kein Bedenken tragen, die Meinung derer für eine völlig verfehlte zu halten, welche den von dem Apostel 7, 14. f. geschilderten Zustand von dem Zustand des Wiedergeborenen verstehen wollen. Der Gegensatz zwischen dem Zustand unter dem Gesetz und dem der Gnade kann nicht stärker ausgedrückt seyn, als vom Apostel 7, 24. 25. u. 8, 1. f. geschieht. Der Apostel beschreibt hier, wie das Selbstbewußtseyn des Menschen durch das Gesetz bestimmt wird, in Ansehung seines Verhältnisses zum sittlichen Wollen und Thun des Menschen. Das Höchste, dessen sich der Mensch, so lange er nur dem Gesetze gegenüber steht, bewußt seyn kann, ist die Anerkennung des Guten, das das Gesetz gebietet, und der Wille, es zu thun. Daß es aber immer nur beim bloßen Wollen bleibt, die im Wollen gesetzte Möglichkeit nie zur Wirklichkeit wird, und statt des gewollten Guten vielmehr das vom Gesetze verbotene und von dem Menschen selbst nicht gewollte Böse geschieht, dieß ist das

Unvollkommene und Mangelhafte, das in dem Zustande unter dem Gesetze immer bleibt, und nur aus einer dem das Gute anerkennenden und wollenden Willen des Menschen widerstrebenden Macht erklärt werden kann. Diese Macht kann nur im Fleische seyn, das in seiner nur auf das Sinnliche gehenden Richtung das Princip der Sünde ist und die in ihm wohnende, durch das Fleisch als ihr Organ sich äußernde Sünde zu einer eigenen das ganze Thun des Menschen bestimmenden Macht werden läßt, die der Apostel auch ein Gesetz nennt, sofern alles, was einer constanten Richtung als das sie bestimmende Princip zu Grunde liegt, ein Gesetz genannt werden kann. Es gibt daher einen *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, welcher, sofern die sinnlichen Triebe das vollbringen, worauf sie allein gehen können, die Sünde, zum *νόμος ἁμαρτίας* wird, und einen *νόμος τȣ̃ νοός*, eine durch das dem sinnlichen Princip entgegengesetzte vernünftige bestimmte Richtung. Es gibt also auch schon im Zustande unter dem Gesetz, noch ehe der Mensch das göttliche *πνεῦμα* durch den Glauben in sich aufgenommen hat, neben der *σάρξ* ein höheres besseres Princip, das geistiger Natur ist, und von dem Apostel, zum Unterschied von dem erst mitgetheilten *πνεῦμα*, als zur Natur des Menschen selbst gehörig, *νȣ̃ς*, Vernunft genannt wird. Es ist der innere Mensch (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, V. 22.) im Gegensatz zum äußern oder fleischlichen, das höhere, geistige, durch die Vernunft bestimmte Selbstbewußtseyn im Gegensatz gegen das sinnliche Bewußtseyn, dessen bestimmendes Princip nur die *σάρξ* ist. Dieser *νȣ̃ς* wird zu dem dem *νόμος τȣ̃ θεȣ̃* entsprechenden *νόμος τȣ̃ νοός*, sofern er als geistiges Princip das gleichfalls geistige Gesetz anerkennen, sich mit ihm Eins wissen und es zum Princip seines Denkens und Wollens machen muß. Indem aber dieses Denken und Wollen immer nur ein Denken und Wollen ist, das sich nie practisch verwirklichen kann, kommt in dem Menschen in demselben Verhältniß, in welchem er sich seiner Einheit mit dem Gesetz bewußt ist, nur ein um so größerer Gegensatz zu demselben zum Bewußtseyn, er nimmt das Gesetz nur dazu in sein Bewußtseyn auf, um in dem Sollen, dessen er sich in seiner Einheit mit dem Gesetz bewußt ist, sich zugleich bewußt zu werden, wie tief er unter diesem Sollen steht, und wie wenig es ihm je möglich ist, diese große Kluft zwischen dem Sollen und Seyn in sich auszufüllen. Das ganze Wesen der Menschen ist zwischen zwei einander widerstrebende Mächte getheilt, von welchen die eine über die andere so übermächtig

ist, daß sie gleichsam nur soweit nicht ganz unterdrückt ist, daß der so getheilte und nach entgegengesetzten Richtungen hin und her gezogene Mensch der ganzen Qual dieses Gegensatzes und Widerstreits, dieses Zwiespalts mit sich selbst, sich bewußt seyn kann. Das ist der Unterschied zwischen dem νῦς und dem πνεῦμα, das geistige Princip des νῦς kann nie das über die σάρξ übergreifende, und dieselbe sich unterwerfende werden, was es ist, ist es immer nur potentiell, ohne es auch actuell zu seyn *. In diesem Zustande befindet sich der Mensch, so lange er unter dem Gesetze ist, es ist ein Zustand der Zerrissenheit, der Entzweiung, des Zwiespalts, ein unglückseliges Bewußtseyn, in welchem man sich nach der Erlösung sehnt, die von dieser Qual des Bewußtseyns befreit. In dieser Sehnsucht kann der Mensch nur ausrufen: „Ich Unglückseliger, wer wird mich erlösen aus dem Leibe dieses Todes. Was nun mich betrifft, wie ich für mich bin, so diene ich mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetz der Sünde.“ Die Vernunft ist das bessere Princip in ihm, das Fleisch aber das herrschende und überwiegende. Aus dieser Getheiltheit und Zerrissenheit kann der Mensch, so lange er unter dem Gesetze ist, nie herauskommen, und das Gesetz ist selbst nur dazu da, das volle Bewußtseyn dieses Zwiespalts in ihm zu erwecken. Sobald man aber dieses Zwiespalts in seiner ganzen Tiefe sich bewußt ist, und nach der Befreiung von demselben sich sehnt, ist man im Grunde schon darüber hinweggekommen, nur an dem höhern Standpunkt hat man den Maaßstab für die Negativität des untergeordneten, dafür, daß der Standpunkt des Gesetzes das bloße Sollen ist, das mit der Totalität des mensch-

* Dieß ist demnach auch der Unterschied zwischen Röm. 7, 18. f. u. Gal. 5, 17. f. In dem ἐπιϑυμεῖν der σάρξ κατὰ τῦ πνεύματος und des πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός gewinnt auch das πνεῦμα eben darum, weil es das πνεῦμα ist, die Oberhand. Der Apostel will V. 17. in den Worten ἵνα μὴ ἃ ἂν ϑέλητε u. s. w. nicht sagen, daß es aus Unentschiedenheit zu gar keinem ποιεῖν kommen könne, sondern nur, daß dieses ποιεῖν nicht anders als mit Ueberwindung einer widerstrebenden Macht zu Stande kommen könne. Jene zwei Richtungen, Triebe, Principien, liegen mit einander im Streit, wie wenn sie nur die Absicht hätten, zu bewirken, daß ihr das, was ihr gerade wollt, nicht thut, wenn ihr aber in diesem gegenseitigen Reagiren, in welchem das Eine das Andere erst überwinden muß, euch durch das πνεῦμα bestimmen laßt, das πνεῦμα in diesem Kampf das Uebergewicht erhält, so werdet ihr nicht nur nicht das vollbringen, was das Fleisch begehrt, sondern auch nicht unter dem Gesetz stehen, also die christliche Freiheit haben.

lichen Selbstbewußtseyns nie zur Einheit zusammengehen kann. Man darf daher mit Recht sagen, daß diese Entzweiung des Menschen mit sich selbst, diesen Zwiespalt des gesetzlichen Standpunkts vor dem Apostel Niemand so wahr und tief empfunden hat, wie er selbst, der ihn schon überwunden hatte. In dieser Hinsicht haben die Interpreten, welche Röm. 7, 15. f. schon die Wirksamkeit der sogenannten gratia praeveniens voraussetzen zu müssen glauben, nicht Unrecht. Nur im Vorgefühl des Zustandes der Gnade kann man es recht fühlen, was man im Zustande des Gesetzes noch nicht hat *. Ein *δικαιȣσϑαι ἐξ ἔργων νόμȣ*, oder eine *ἰδία δικαιοσύνη*, eine durch Gesetzeserfüllung erworbene (in Beziehung auf welche nur ein *ζητεῖν*, *διώκειν* möglich ist, das nicht zur Meinung von wirklicher Gesetzesgerechtigkeit werden darf, Röm. 10, 3. 9, 20.), gibt es also nicht, nicht blos weil die *ἔργα νόμȣ*, die der Mensch aufzuweisen hat, nie dem Gesetze vollkommen adäquat sind, sondern noch mehr aus dem Grunde, weil er sich nicht einmal der Möglichkeit der Gesetzes-Erfüllung bewußt ist, in der Totalität seines Selbstbewußtseyns sich mit dem Gesetze nie Eins wissen kann. *Διότι ἐξ ἔργων νόμȣ ȣ̓ δικαιωϑήσεται πᾶσα σάρξ.* Gal. 2, 16. Röm. 3, 20. Soll es zu dieser Einheit, zur *δικαιοσύνη τȣ̃ ϑεȣ̃*, kommen, so kann es mit Einem Worte nur dadurch geschehen, daß der *νȣ̃ς* (in welchem als dem Höchsten nur die Negativität dieses Standpunkts sich ausspricht), zum *πνεῦμα* wird. Wie dieß geschieht, ist die andere Seite der paulinischen Rechtfertigungslehre.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

2) Nach ihrer positiven Seite: *ὁ ἄνϑρωπος δικαιȣ̃ται ἐκ πίστεως.*

Nicht auf dem Wege der Gesetzeswerke, sondern nur auf dem Wege des Glaubens kann die wahre *δικαιοσύνη ϑεȣ̃* zu Stande kommen.

* Ebenso beantwortet sich hieraus von selbst die Frage, in welchem Sinne der Apostel Röm. 7, 7. f. in der ersten Person rede? Der Apostel spricht allgemein, was er sagt, gilt nicht blos von ihm, sondern von allen, welche sich in demselben Falle befinden. Gleichwohl ist eigentlich nur er das Subject, und er kann nur in der ersten Person von sich reden, weil Niemand als er bis dahin diese Selbsterfahrung gemacht hatte.

Wie sehr der auf dieser positiven Seite sich vollziehende Begriff der Rechtfertigung einzig nur an dem Momente des Glaubens hängt, hat der Apostel selbst am bestimmtesten in der Stelle Röm. 1, 16. ausgesprochen, wo er den Hauptsatz der ganzen folgenden Entwicklung in den Worten voranstellt: Ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Kraft Gottes zum Heile, für jeden, der glaubt, für den Juden sowohl als den Heiden, denn die Gerechtigkeit, das Gott adäquate sittliche Verhältniß, wird in ihm geoffenbart als ein solches, das von Glauben zu Glauben geht, wie geschrieben steht, der Gerechte wird durch den Glauben leben. Auf den Glauben legt hier der Apostel das größte Gewicht. er kann gleich anfangs auf die Gerechtigkeit nicht zu reden kommen, ohne sogleich den Glauben als ihr wesentliches Element zu bezeichnen, nur hieraus ist der eigene Ausdruck zu erklären, dessen sich der Apostel bedient, wenn er von der *δικαιοσ. θεῦ* sagt, daß sie *ἀποκαλ. ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, d. h. offenbar wird im Evangelium als eine solche, welche mit dem Glauben anfängt und mit dem Glauben aufhört, deren Anfang, Mitte und Ende nur der Glaube ist, deren wesentliches Princip durch und durch nur der Glaube ist.. Vergl. Röm. 3, 22. *δικαιοσύνη θεῦ διὰ πίστεως Ἰησῦ Χριστῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τὺς πιστεύοντας* *. Auf den Glauben kommt es also vor allem andern an, was ist nun aber der Glaube? Aeußerlich betrachtet kommt er aus der gehörten Predigt des Evangeliums (*ἀκοὴ πίστεως*, Gal. 3, 2. 5. Röm. 10, 17.), und ist daher zunächst das Fürwahrhalten dessen, was überhaupt den Inhalt des Evangeliums ausmacht, die *πίστις τῦ εὐαγγελίυ*, und da der wesentliche Inhalt des Evangeliums Christus ist, so wird die *πίστις* zur *πίστις Ἰησῦ Χριστῦ*, Gal. 2, 16. zu dem Glauben, dessen Gegenstand Christus ist, oder zur *πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησῦ* Gal. 3. 36. zu dem Glauben, der das Princip, auf welchem er beruht, in Christus hat, und diese *πίστις* selbst wird in ihrer nähern Bestimmung zur *πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτῦ*, Röm. 3, 25., da das, was der Glaube an Christus als sein eigentliches Object auffaßt, der Versöhnungstod Jesu ist, in welcher Beziehung der Apostel den Inhalt des Glaubens explicirt als ein *πιστεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησῦν, τὸν κύριον ἡμῶν, ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δι-*

* Auch hier sollen die beiden Präpositionen nur denselben Begriff um so stärker ausdrücken. Am besten erläutert das zu *ἐκ πίστεως* hinzugesetzte *εἰς πίστιν* die Stelle 2. Cor. 2, 16. *ὀσμὴ θανάτυ εἰς θάνατον, ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν*.

καίωσιν ἡμῶν. Röm. 4, 24. 25. So wird das Object des Glaubens von Moment zu Moment näher bestimmt, in demselben Verhältniß aber erhält er auch nach seiner subjectiven Seite eine immer intensivere Bedeutung. Das theoretische Fürwahrhalten wird zum practischen, das innerste Interesse des Menschen ansprechenden Vertrauen, und dieses Vertrauen selbst zu einer Gewißheit der Ueberzeugung, in welcher das, was einmal in das subjective Bewußtseyn aufgenommen ist, auch wenn es bloße Vorstellung oder Erwartung ist, als unmittelbare objective Realität gilt. Ist nun das eigentliche Object des zwar durch einen äußern Anlaß geweckten, aber sich mehr und mehr in sich selbst vertiefenden Glaubens der Tod Jesu, so fragt sich, wie er es ist, und wie durch die Richtung des Glaubens auf dieses sein Object die δικαιοσύνη θεῦ vermittelt wird? Auf dem Standpunkte des Gesetzes sollte die δικαιοσύνη θεῦ durch die Werke des Gesetzes vermittelt werden. Was also die ἔργα νόμυ bewirken sollten, aber als ἰδία δικαιοσύνη nicht bewirken konnten, soll jetzt als δικαιοσύνη τῦ θεῦ durch den Glauben bewirkt werden, was den Werken fehlte, muß demnach der Glaube haben, aber auch der Glaube für sich selbst hat diese vermittelnde Kraft nicht in sich, er ist ja alles, was er ist, nur durch das Object, an das er sich hält, im Tode Jesu muß daher etwas liegen, was ihn fähig macht, das zu bewirken, was das Gesetz mit seinen Werken nicht bewirken konnte. Am unmittelbarsten spricht der Apostel diese Beziehung des Todes Jesu zum Gesetz in der Stelle Gal. 3, 13. aus: Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluche wurde, denn es heißt in der Schrift: verflucht ist jeder, der am Holze hängt. Ein Fluch hängt also am Kreuzestode Christi. Dieser Fluch kann kein von Christus selbst verschuldeter seyn, sondern nur ein auf ihn erst gelegter. Es ist der Fluch des Gesetzes, denn das Resultat, zu welchem man auf dem Wege des δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων νόμυ zuletzt kommt, ist nur das ὅσοι ἐξ ἔργων νόμυ εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶ, Gal. 3, 10., weil der Mensch die ἔργα νόμυ, die er haben sollte, nicht hat, und an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit bei ihm vielmehr die Sünde tritt, die das Gesetz nur verdammen kann. Diesen Fluch hat nun Christus auf sich genommen, indem er die Strafe büßte, welche das Gesetz für die Sünden der Menschen verlangte, den Tod. Dadurch sind die Menschen von dem Fluch des Gesetzes losgekauft, es ist für sie gleichsam die Schuldfor-

derung, welche das Gesetz zu machen hatte, bezahlt, ebendeßwegen hat nun das Gesetz keinen Anspruch an den Menschen mehr zu machen, sie sind dem Gesetze gegenüber frei, es gilt für sie nicht mehr, was das Gesetz als höchste Norm aufstellt, daß nur ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, und somit auch jeder dem Fluche des Gesetzes verfallen ist, der nicht alles, was im Gesetz vorgeschrieben ist, auf's Genaueste hält, τȣ̃ ποιῆσαι αὐτά. Der Mensch ist also frei vom Fluch des Gesetzes, der κατάρα τȣ̃ νόμȣ, dem Fluch, der Strafe, welche das Gesetz drohte, oder dem Fluch, dessen Ursache das Gesetz war, dessen objectiver Grund im Gesetze lag. Diese Befreiung wird den Menschen zu Theil, nur sofern Christus um ihrer willen gestorben ist, soll er aber um ihrer willen gestorben seyn, so muß diese gegenseitige Beziehung zwischen ihm und den Menschen in ihnen selbst zum Bewußtseyn kommen, von ihnen anerkannt seyn, sie müssen, um sich aneignen zu können, was er für sie gethan hat, sich mit ihm Eins wissen können. Diese Beziehung ist der Glaube, nur im Glauben an ihn und an den Kreuzestod, welchen er für sie gestorben ist, sind sie vom Fluch des Gesetzes frei, der Glaube ist diese Einheit des Menschen mit Christus, vermöge welcher die durch den Tod Christi bewirkte Befreiung vom Gesetz seine eigene Befreiung von demselben wird. Hier scheint nun aber ein vermittelndes Moment in dem Zusammenhang dieser Theorie zu fehlen. Wenn nämlich auch die Menschen vom Fluch des Gesetzes losgekauft sind, so ist dadurch nur die Schuldforderung getilgt, welche das Gesetz in Beziehung auf die bisher begangenen Sünden der Menschen zu machen hatte. Aber folgt denn hieraus, daß das Gesetz an sich aufgehoben ist? Das Gesetz bleibt, was es ist, seine Gültigkeit dauert fort, es muß fort und fort beobachtet werden, und jede Nichtbeobachtung hat immer wieder dieselbe Schuldforderung, denselben Fluch zur Folge, es bleibt also auch der Mensch unter dem Fluch des Gesetzes. Wie kann also der Apostel sagen, das Gesetz an sich sey aufgehoben? Nur sofern ebendaraus, daß sich fort und fort dieselbe Forderung des Gesetzes wiederholt, auch die Nothwendigkeit hervorgeht, daß der Tod Christi dem Gesetz gegenüber immer wieder dieselbe Wirkung hat. Soll also der Tod Christi für den Menschen die Bedeutung haben, die er für ihn haben muß, wenn ihm durch ihn geholfen werden soll, so muß, wenn einmal das Gesetz aufgehoben ist, dasselbe auch für immer oder an sich aufgehoben seyn. Was also das Gesetz wegen seiner steten Nichterfüllung nicht bewirken

konnte, und überhaupt nicht bewirken kann, bewirkt der Tod Christi durch die Aufhebung des Gesetzes, er bewirkt es ohne das Gesetz, aber nur sofern er Gegenstand des Glaubens ist. Wie er dieß ist, kann erst nachher weiter entwickelt werden, hier fragt sich zunächst, wie er die Aufhebung des kraft des Gesetzes auf dem Menschen liegenden Fluches seyn kann. Die Hauptstelle, in welcher der Apostel sich hierüber näher erklärt, ist Röm. 3, 21—26. Ohne das Gesetz ist die vor Gott geltende Gerechtigkeit, wie sie von dem Gesetz und den Propheten bezeugt ist, offenbar geworden, d. h. das, was als die Bedingung des adäquaten Verhältnisses des Menschen zu Gott angesehen werden soll. Dieses adäquate Verhältniß des Menschen zu Gott wird durch den Glauben an Jesus Christus vermittelt, so daß alle allgemein nur solche sind, welche glauben, denn es ist kein Unterschied: alle haben gesündigt und mangeln des Ruhms vor Gott. Sie werden umsonst gerechtfertigt durch seine Gnade, durch die Erlösung in Christo Jesu, welchen Gott aufgestellt hat als Sühnopfer durch den Glauben an sein Blut, zum Erweis seiner Gerechtigkeit, weil er die vorher geschehenen Sünden hatte hingehen lassen, unter der Nachsicht Gottes, zum Erweis also seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, auf daß er gerecht wäre, und rechtfertigte den, der durch den Glauben sich rechtfertigen lassen will. Es sind hier zwei Momente zu unterscheiden, welche der Apostel in seiner Betrachtung des Todes Jesu, sofern er Object des Glaubens ist, auseinanderhält, und einander gegenüberstellt. Die durch den Tod Jesu bewirkte Erlösung ist ein Act der freien Gnade Gottes, als Sünder, wie die Menschen sind, können sie nur durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden, aber es hat sich in dem Tode Jesu auch die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart, welche die Sünden nicht ungestraft lassen kann. Ein Act der Gnade ist die Erlösung durch den Tod Jesu nur unter der Voraussetzung, daß der Tod Jesu selbst ein blutiges, zur Versöhnung Gottes dargebrachtes Opfer ist. In diesem Sinne nennt der Apostel den Tod Jesu ein ἱλαστήριον, ein Sühnopfer, und zwar zum Erweis seiner Gerechtigkeit, welche auf die Schuld der Sünde auch die Strafe der Sünde folgen lassen muß. Dieser Gerechtigkeit Gottes mußte dadurch Genüge geschehen, daß die Strafe der Sünde auch wirklich gebüßt wurde. Hier hat, wie de Wette mit Recht bemerkt, die anselm'sche Genugthuungslehre einen Anknüpfungspunkt, aber man hat nicht nöthig, über den Begriff der ἔνδειξις hinauszugehen, worin nur liegt, daß Gott nicht

an sich, um seiner Gerechtigkeit genug zu thun, ein solches Opfer zur wirklichen Abbüßung der Strafe der Sünden forderte, sondern nur um für die Menschen seine Gerechtigkeit zu zeigen, nur wird diese Unterscheidung in letzter Beziehung darum unwesentlich, weil, was Gott thut, nie blos für den äußern Zweck einer bloßen ἔνδειξις geschehen kann, sondern seinen objectiven Grund im Wesen Gottes selbst haben muß. Weil es mit der Idee der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar war, die bis dahin begangenen Sünden ungestraft zu lassen, mußte Christus zur Strafe für die Sünden der Menschen sterben. Hiemit soll jedoch nicht gesagt werden, daß erst ein an sich im Wesen Gottes, in seiner Strafgerechtigkeit, oder seinem Zorn über die Menschen, der Vergebung ihrer Sünden entgegenstehendes Hinderniß durch den Tod Christi beseitigt werden mußte. Gott selbst mußte nicht erst versöhnt werden, und wenn auch der Apostel von einer Versöhnung, einer καταλλαγή, einem καταλλάττεσθαι spricht, so meint er wenigstens keine solche Versöhnung, durch welche in Gott selbst eine Umänderung seiner Gesinnung gegen die Menschen bewirkt worden wäre. Wir haben die Versöhnung empfangen, sagt der Apostel Röm. 5, 10, 11., sind versöhnt worden mit Gott durch den Tod seines Sohnes, als ἐχθροὶ ὄντες, was nicht sowohl von der Feindschaft Gottes gegen die Menschen, als vielmehr von der Feindschaft der Menschen gegen Gott zu verstehen ist, von jener ἔχθρα εἰς θεὸν, deren Sitz das φρόνημα τῆς σαρκὸς ist (Röm. 8, 6.). Wenn auch, was in Beziehung auf die Gerechtigkeit Gottes durch den Tod Christi geschehen mußte, eine Aufhebung des Zorns Gottes (Röm. 5, 9.) und insofern eine Versöhnung Gottes mit den Menschen genannt werden kann, so ist doch dabei immer dieß festzuhalten, daß nur Gott der Versöhnende, die Versöhnung der Menschen mit sich durch Christus bewirkende ist, θεὸς ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ 2. Cor. 5, 19., was die gnädige Gesinnung Gottes gegen die Menschen als die allem andern vorangehende Bedingung voraussetzt, unter welcher sie allein in ein anderes Verhältniß zu Gott eintreten können, so daß es demnach nur noch Sache der Menschen ist, von ihrer Feindschaft gegen Gott abzustehen und die Gesinnung, welche Gott immer gegen sie hatte, und durch den Tod Christi auch thatsächlich beurkundet hat, in die ihrige übergehen zu lassen, oder nachdem Gott vermöge seiner gnädigen versöhnlichen Gesinnung die Welt mit sich in Christus versöhnt hat, sich auch wirklich mit ihm versöhnen

zu lassen, 2. Cor. 5, 20. Die καταλλαγή ist nur die Manifestation der göttlichen Gnade für den Zweck und unter der Voraussetzung, daß die Menschen sie annehmen und durch die Annahme der göttlichen Gnade in ein solches Verhältniß zu Gott treten, aus welchem in der εἰρήνη πρὸς τὸν Θεὸν Röm. 5, 1. alle Feindschaft zwischen beiden Theilen verschwunden ist. Schon hieraus ist zu sehen, in welchem Verhältniß die beiden Momente, die Röm. 3, 21—26. von einander unterschieden werden, als die beiden Seiten, nach welchen der Tod Christi zu betrachten ist, Gerechtigkeit und Gnade, zu einander stehen. Wenn auch der Tod Jesu unter den Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit zu stellen ist, sofern es sich um ein Verhältniß von Schuld und Strafe handelt, so ist dieß doch nur die nach außen gekehrte Seite der Sache, oder die blos rechtliche, noch in die Sphäre des Gesetzes gehörende, auf welcher das vermöge des von Gott selbst gegebenen Gesetzes bestehende Recht nicht verletzt werden durfte, der innerste Grund der von Gott im Tode Jesu getroffenen Veranstaltung aber, das, was uns erst den tiefsten Blick in das an sich seyende Wesen Gottes, wie es sich hier geoffenbart hat, aufschließt, ist die Gnade Gottes (ἡ αὐτȣ̃ χάρις Röm. 3, 24.), und dieses Moment ist sosehr das über jenes andere übergreifende, daß auch alles dasjenige, was die göttliche Gerechtigkeit im Tode Jesu für sich in Anspruch nimmt, selbst nur als ein Ausfluß der göttlichen Gnade betrachtet werden kann. Die ἔνδειξις seiner δικαιοσύνη im Tode Jesu hätte gar nicht stattfinden können, wenn er nicht zuvor schon, ehe er sich als den Gerechten zeigte, der Gnädige gewesen wäre, welcher den größten Beweis seiner Gnade dadurch gab, daß er die Strafe der Sünde, soweit sie, um seiner Gerechtigkeit genug zu thun, vollzogen werden mußte, nicht an den Menschen selbst, sondern einem Andern an ihrer Stelle, vollziehen lassen wollte. Dieß führt uns von dem Begriffe der Genugthuung auf den mit demselben auf's Engste zusammenhängenden Begriff der Stellvertretung. Hat schon die im Tode Jesu der göttlichen Gerechtigkeit geschehene Genugthuung zu ihrer Voraussetzung die Gnade Gottes, so zeigt sich der durch alle diese Momente hindurchgehende Begriff der Gnade in seiner wesentlichen Beziehung zu dem der Stellvertretung schon darin, daß die denselben bezeichnende Präposition ὑπὲρ beides zugleich in sich begreift, sowohl das für die Menschen als das an ihrer Stelle Geschehene. Was für die Menschen zu ihrem Besten geschehen ist, ist nur dazu geschehen, um ihnen die Wohl-

that der göttlichen Gnade zu Theil werden zu lassen. Es wird mit Recht bemerkt, daß aus der Präposition ὑπὲρ für sich der Begriff der Stellvertretung nicht abzuleiten ist, daß jene andere Bedeutung, durch welche der Tod Jesu als ein für die Menschen zu ihrem Besten geschehener bezeichnet wird, die überwiegende ist, aber eben so gewiß ist auch, daß der Begriff der Stellvertretung nicht davon getrennt werden kann, vielmehr in der hier so oft gebrauchten Präposition ὑπὲρ jene beiden Begriffe immer wieder in einander übergehen und sich gegenseitig durchdringen. Wenn auch in der Stelle Röm. 5, 6.: „Christus starb, als wir noch schwach waren (ohne Werth und Bedeutung, ohne alles dasjenige, was Jemand bestimmen kann, etwas für einen andern zu thun, so muß ἀσθενεῖς im Unterschied von δίκαιος und ἀγαθὸς und im Gegensatz zu δικαιωθέντες V. 9. genommen werden, sofern diese als δικαιωθέντες das schon in sich haben, was ihnen ihre Bedeutung vor Gott gibt), kaum stirbt Einer für einen Gerechten, für den Guten (für einen solchen, der noch mehr ist als ein δίκαιος, durch die Eigenschaft der Güte auch die Liebe anderer gewonnen hat) wagt Einer wohl noch am ehesten zu sterben, Gott aber erweist seine Liebe dadurch gegen uns, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb," und in so vielen andern ähnlichen Stellen das ἀποθανεῖν ὑπὲρ nur ein Sterben zum Besten Anderer ist, so kann doch in den Stellen Röm. 4, 25. παρεδόθη διὰ παραπτώματα ἡμῶν, Gal. 1, 4. τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Röm. 8, 3. περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ, 1. Cor. 15, 3. Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 2. Cor. 5, 13. εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, καὶ ὑπὲρ πάντων, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι, der Begriff der Stellvertretung wenigstens der Sache nach nicht zurückgewiesen werden. Ist Christus um der Sünde willen (διὰ, περὶ, ὑπὲρ) gestorben, d. h. aus einer Ursache, die in den Sünden der Menschen lag, sofern der Tod die nothwendige Strafe der Sünde ist, so hat er durch seinen Tod die Strafe gebüßt, welche die Menschen durch die Schuld ihrer Sünde verdienten und somit auch selbst hätten leiden sollen. Er ist daher nicht blos für sie gestorben, sondern auch an ihrer Stelle, als der Eine an der Stelle Vieler, welche ebendarum, weil er für sie starb, ihre Stelle vertrat, nicht selbst wirklich gestorben sind, sondern in ihm, ihrem Stellvertreter, nur als gestorben

betrachtet werden. Am deutlichsten ist dieß in der Stelle 2. Cor. 5, 13., wo der Apostel aus dem Satze *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν*, die unmittelbare Folgerung zieht: *ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*. Es ist nicht an das geistige Sterben, wovon der Apostel Röm. 6, 2. spricht, oder an das Sterbensollen zu denken, sondern es wird schlechthin nur gesagt, daß, was von Einem gilt, auch von Allen gilt, und zwar, weil es, wie der Artikel zeigt, diese bestimmten *πάντες* sind, nämlich die, deren Stelle der Eine vertritt. Nur wenn er statt ihrer und für sie gestorben ist, sind auch sie gestorben, nämlich, sofern nur der Eine wirklich gestorben ist, in ihm aber sie alle ideell enthalten sind, wenn auch nicht wirklich, doch an sich, weil sie um dessen willen, der an ihrer Stelle und für sie gestorben ist, selbst als gestorben angesehen werden können. Aus dem Begriffe der Stellvertretung ergibt sich das Doppelte, sowohl daß der Eine, welcher die Stelle vieler Andern vertreten soll, um für sie zu gelten, dasselbe ist, was sie sind, als auch auf der andern Seite, daß er vor ihnen etwas voraus hat, was sie alle nicht haben, eben das, dessen Mangel es nothwendig macht, daß er ihre Stelle vertritt. Ist Christus für die Sünden der Menschen gestorben, so muß er selbst ohne Sünde gewesen seyn, damit sein Tod, der für ihn selbst kein Opfer seyn konnte, für die Strafe der Sünden Anderer gelten konnte. Es ist daher nur die Entwicklung des 2. Cor. 5, 14. enthaltenen Begriffs der Stellvertretung, wenn der Apostel V. 21. sagt, Gott habe den, der von keiner Sünde wußte, aus seiner eigenen Erfahrung oder aus der Aussage seines eigenen Selbstbewußtseyns nicht wußte, was Sünde ist, für uns zur Sünde gemacht, d. h. zu einem Gegenstand der Sünde, und somit auch zu einem solchen, an welchem die Sünde zu bestrafen ist. Um aber auf diese Weise die Sünden der Menschen in sich zu repräsentiren, mußte er selbst ein Mensch seyn, wie die Menschen, deren Stelle er vertreten sollte, nur konnte er in dem Einen ihnen nicht gleich seyn, das für sie alle das Gemeinsame war, in der Sünde, wenn er also auch eine *σάρξ* hatte, so konnte doch, während die *σάρξ* aller Menschen nur eine *σάρξ ἁμαρτίας* ist, seine *σάρξ* nur ein *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* seyn, Röm. 8, 3. Er war ihnen also nicht gleich, sondern nur ähnlich, oder bei aller Identität mit ihnen von ihnen darin wesentlich verschieden, daß seine *σάρξ* nicht wie die *σάρξ* aller andern Menschen der Sitz der Sünde war. In diesem Unterschied von ihnen hob sich ihr Unterschied von ihm zur

Einheit auf, indem er wurde, wie sie waren, ἁμαρτία, wurden sie durch ihn von der ἁμαρτία frei, der Strafe der Sünde, was die negative Bedingung der δικαιοσύνη θεῦ war. Gott machte ihn zur ἁμαρτία, damit wir würden δικαιοσύνη θεῦ ἐν αὐτῷ, das würden, was wir seyn sollen, um in dem der Idee Gottes adäquaten Verhältniß zu Gott zu stehen. So gieng es durch die Gerechtigkeitsleistung des Einen für alle Menschen zu einer Rechtfertigung, welche vom Tode befreit und des Lebens theilhaftig macht, und durch den Gehorsam des Einen werden Viele gerecht gemacht. 2. Cor. 5, 21. Röm. 5, 18. 19.

Dieses δικαιοσύνη γίνεσθαι, oder δίκαιοι καθίςασθαι, was so viel ist als δικαιῦσθαι, führt uns nun wieder auf den Begriff des Glaubens zurück. Da der Glaube die subjective Bedingung ist, unter welcher allein der Mensch in das durch diese Ausdrücke bezeichnete Verhältniß eintreten kann, so ergibt sich hieraus die Wahrheit des Satzes: ὅτι ὐ δικαιῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμυ, ἐὰν μὴ διὰ πίςεως Ἰησῦ Χριςῦ, Gal. 2, 16. Da der Glaube subjectiv ist, was die Gnade objectiv ist (das eigentliche Object des Glaubens ist ja nur die in Christus erschienene Gnade Gottes), so ist das objective Princip der paulinischen Rechtfertigungslehre die Gnade. An der Gnade hängt ja hier alles, wie sie selbst der Ausfluß der göttlichen Liebe ist, in welcher das ganze Erlösungswerk seinen letzten Grund im Wesen Gottes selbst hat. Röm. 3, 24. 5, 8. Wir sind δικαιῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτῦ χάριτι, und eben dieß, daß es umsonst geschieht, durch bloße Gnade, ist der Gegensatz des δικαιῦσθαι ἐκ πίςεως zu der δικαιοσύνη νόμυ. Denn wenn es eine Gerechtigkeit aus dem Gesetze gibt, die man durch Werke des Gesetzes erlangen kann, so ist Christus umsonst gestorben, Gal 2, 21., weil die durch seinen Tod erworbene Gnade eine völlig überflüssige wäre. Man hätte sie nicht nöthig, weil die δικαιοσύνη διὰ νόμυ auf dem der Gnade gerade entgegengesetzten Princip beruht, darauf, daß, wie der Apostel Röm. 4, 4. sagt: τῷ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς ὐ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα. Das Gegentheil dessen, was κατὰ χάριν oder δωρεὰν geschieht, ist das, was κατὰ ὀφείλημα, aus Schuldigkeit geschieht, was man demnach auch ein Recht zu fordern hat, indem das, was man verlangt, nichts anders ist, als was in der in uns vorhandenen Ursache als die von selbst aus ihr hervorgehende Wirkung schon mitgesetzt ist. Ursache und Wirkung stehen hier in einem vollkommen adäquaten,

durch den innern Zusammenhang der Sache selbst bedingten Verhältniß zu einander. Wer die ἔργα νόμε hat, erhält die δικαιοσύνη διά νόμε nach demselben Gesetz, nach welchem der Arbeiter den seiner Arbeit entsprechenden Lohn erhält. Ganz anders verhält es sich dagegen bei dem δικαιεσθαι ἐκ πιςεως. Das Eine verhält sich zu dem Andern, wie das λογίζεσθαι und ἐ λογίζεσθαι. Bei dem ἐργάζεσθαι und somit auch dem δικαιεσθαι ἐξ ἔργων νόμε kann freilich von keinem λογίζεσθαι die Rede seyn, wohl aber ist dieß bei dem δικαιεσθαι ἐκ πιςεως der Fall, die πιςις selbst λογίζεται εἰς δικαιοσύνην, nämlich τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, dem der sich nicht an die ἔργα hält, πιςεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιεντα τὸν ἀσεβῆ, Röm. 4, 5. Das eine δικαιεσθαι verhält sich demnach zu dem andern, wie die bloße Vorstellung und Meinung von etwas zu der Wahrheit der Sache selbst, und der Glaube würde so in dem δικαιεσθαι ἐξ ἔργων vor allem die Aufgabe haben, sich über den Widerspruch hinwegzusetzen, daß der Gottlose, Ungerechte, ein Gerechter seyn soll. Daß der an sich Ungerechte ein Gerechter ist, ist der eigentliche Inhalt des Glaubens, durch welchen das δικαιεσθαι zu einem δικαιεσθαι ἐκ πιςεως wird, daß es so ist, muß der, der durch den Glauben gerechtfertigt werden soll, vor allem andern glauben, und da die Rechtfertigung ihre objective Wahrheit nur darin hat, daß der Gerechtfertigte, was er für sein eigenes Bewußtseyn ist, auch im Bewußtseyn Gottes selbst ist, in dem Urtheil Gottes über ihn, in welchem der rechtfertigende Act besteht, so muß demnach auch im Bewußtseyn Gottes selbst feststehen, daß der an sich Ungerechte ein Gerechter ist. Hierin hat die paulinische Rechtfertigungslehre ihre größte Härte. Sie muß als wirklich vorhanden voraussetzen, was an sich nicht ist. Ihr δικαιεσθαι ist kein wirkliches Gerechtseyn, sondern ein bloßes für gerecht gehalten oder für gerecht erklärt werden, und der Glaube als das Princip dieses δικαιεσθαι ist somit die im Hinblick auf Christus gefaßte Vorstellung, daß, was an sich nicht ist, dennoch ist. So hat man nun zwar allerdings bei dem δικαιεσθαι ἐκ πιςεως keine Veranlassung irgend einer Art zu einem καύχημα, wie bei dem δικαιεσθαι ἐξ ἔργων, Röm. 4, 1., aber man hat zugleich überhaupt nichts in sich, was den Menschen in das bei dem δικαιεσθαι geforderte adäquate Verhältniß zu Gott setzen könnte. Denn wie könnte der Glaube als die bloße Meinung, daß etwas so ist, wie es seyn soll, ungeachtet es das gerade Gegentheil da-

von ist, irgend eine vermittelnde Bedeutung für ein solches Verhältniß haben? Es ist hier der äußerste Punkt, auf welchem es dem Glauben in diesem blos putativen Sinne, als etwas Inhaltsleerem, an aller Realität zu fehlen scheint, aber auch die Nothwendigkeit klar vor Augen liegt, daß der Glaube, wenn er das Princip des δικαιῦσθαι seyn soll, den bestimmten Inhalt in sich haben muß, welcher ihm erst seine Realität gibt. Woher soll nun aber der Glaube diesen seinen Inhalt haben? Wenn der Apostel Röm. 4, 5. sagt, daß dem πιςεύων ἐπὶ τὸν δικαιῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίςις αὐτῦ εἰς δικαιοσύνην, so betrachtet er demnach die als δικαιοσύνη angerechnete πίςις selbst als die δικαιοσύνη, als die subjective Bedingung des δικαιῦσθαι, der Glaube ist als δικαιοσύνη die sittliche Qualität, unter deren Voraussetzung der Mensch in das zum Begriff des δικαιῦσθαι gehörende adäquate Verhältniß zu Gott kommen kann. Das sittliche Moment des Glaubens kann in dieser Beziehung nur darin bestehen, daß der Glaubende, nicht, wie Rückert zu Röm. 4, 5. bemerkt, obgleich er nicht δίκαιος ist, doch den Wunsch in sich hat, es zu werden, was nicht hieher gehört, sondern dem δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ eben darin glaubt, daß der ἀσεβὴς kein ἀσεβὴς mehr ist, sondern ein δίκαιος, wie kann er aber dieß glauben, ohne sich auch des Grundes bewußt zu seyn, auf welchem dieser Glaube beruht? Der Grund, auf welchem dieser Glaube beruht, kann nur Christus seyn, indem nun aber der Glaubende Christus zum Inhalt seines Glaubens macht, wird die als δικαιοσύνη angerechnete πίςις, oder die in der bloßen πίςις bestehende, in ihr nur vorausgesetzte, somit blos vorgestellte δικαιοσύνη zu einer wirklichen. Man kann ja an Christus nicht glauben, ohne daß man sich auch mit ihm Eins weiß, und in dieser Einheit des Bewußtseyns mit ihm dessen als einer immanenten Bestimmung seines eigenen Bewußtseyns sich bewußt ist, was das eigentliche Object des Glaubens an Christus ist. Darum wird der Glaube denen als Gerechtigkeit angerechnet, welche glauben an den, der Jesum unsern Herrn von den Todten auferweckt hat. In dem Glauben an Gott, als den Auferwecker Jesu, ist von selbst enthalten der Glaube an Jesum selbst als den, der um unserer Sünden willen hingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden ist, Röm. 4, 24. 25. Indem wir im Glauben an ihn mit ihm uns auch Eins wissen, werden wir in ihm δικαιοσύνη θεῦ 2. Cor. 5, 21., die δικαιοσύνη, zu welcher er uns von Gott gemacht ist,

1. Cor. 1, 30. Sein Tod ist die Ursache, daß wir, weil wir nun frei sind von aller Schuld der Sünde, dasselbe seyn können, was er selbst ist, ohne Sünde und als gerecht in diesem Sinne auch in demselben adäquaten Verhältniß zu Gott stehen, in welchem er zu ihm steht. Durch seinen Tod haben wir aber im Glauben an ihn nicht blos diese negative, in der Freiheit von der Schuld der Sünde bestehende Gerechtigkeit, sondern er ist auch ein *δικαίωμα εἰς πάντας ἀνθρώπȣς εἰς δικαίωσιν ζωῆς*, Röm. 5, 18. Wie er in seinem Tode als gerecht sich darstellt, so ist sein Tod für alle Menschen die Ursache einer zum Leben führenden Rechtfertigung. Denn wie in dem Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen, die in ihm ihre Einheit haben, Sünder geworden sind, so werden durch den Gehorsam des Einen die Vielen, die in ihm ihre Einheit haben, gerecht gemacht. In seinem Gehorsam, in welchem er selbst als *δίκαιος* erschien, werden sie im Glauben an ihn selbst *δίκαιοι*, solche, welche die sittliche Qualität in sich haben, die die subjective Bedingung des adäquaten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist. In jener negativen Hinsicht ist durch die Befreiung von der Schuld und Strafe der Sünde alles beseitigt, was für den Menschen noch die Ursache eines Mißverhältnisses zu Gott seyn könnte. Es ist ja, wie der Apostel Röm. 8, 1. sagt, nichts Verdammliches in denen, die in Christo Jesu sind, alle, die in Gemeinschaft mit Christus stehen, im Glauben mit ihm Eins geworden sind, sind, als gerechtfertigt, nicht mehr ein Gegenstand eines göttlichen Verdammungsurtheils. Aber nicht blos diese negative Gerechtigkeit haben sie in sich, sondern sie sind auch positiv durch ein ihnen immanentes Princip in das adäquate Verhältniß zu Gott gesetzt. Was die *δικαιοσύνη διὰ νόμȣ* unmöglich macht, ist, daß das Gesetz, obgleich an sich geistig, im Menschen nichts Geistiges werden konnte, worin es sich mit ihm zur Einheit hätte zusammenschließen können. Nun aber ist ja das, was der Mensch durch den Glauben an Christus in sich aufnimmt, als das seine Rechtfertigung Vermittelnde, selbst *ὁ νόμος τȣ̃ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησȣ̃*. Das Gesetz des Geistes, d. h. der Geist als das die ganze Richtung des Menschen bestimmende Princip, das Princip des christlichen Bewußtseyns als das Lebensprincip für die, die im Glauben an Christus nur in ihm das Princip ihres geistigen Lebens haben können, hat mich, sagt der Apostel in derselben Stelle, von dem Gesetz der Sünde und des Todes, von der Macht, die sie als herr-

schendes Princip haben, befreit. Denn was dem Gesetz unmöglich war, darum, weil es zu schwach war durch das Fleisch, das hat Gott dadurch gethan, daß er, indem er seinen Sohn sandte in der Aehnlichkeit mit dem Fleisch der Sünde und wegen der Sünde, die Sünde in dem Fleisch verurtheilte, damit das, was nach dem Gesetz als gerecht gilt, als der höchste, der Idee der Gerechtigkeit oder der Sittlichkeit entsprechende Act, in uns erfüllt werde, sich realisire, sofern wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geist wandeln, denn die, die nach dem Fleische sind, denken nur Fleischliches, die aber nach dem Geiste Geistiges. Der *νόμος τȣ̃ πνεύματος*, wie hier der Apostel das Princip des christlichen Bewußtseyns und Lebens in seinem Unterschied sowohl von dem *νόμος Θεȣ̃*, welchem man nur mit dem practisch-unkräftigen *νȣ̃ς* dient, als auch von dem durch die *σάρξ* sich äußernden *νόμος ἁμαρτίας*, Röm. 7, 25. nennt, ist der höchste Ausdruck für den paulinischen Begriff der Rechtfertigung, das *δικαιȣ̃σθαι ἐκ πίςεως* in seinem Gegensatz zu dem *δικαιȣ̃σθαι ἐξ ἔργων νόμȣ*. In dem *πνεῦμα* wird ja erst die *πίςις*, die zwar die nothwendige Voraussetzung des *πνεῦμα* ist, aber zu ihm sich im Grunde nur verhält, wie die Form zum Inhalt, zur lebendigen Wirklichkeit des mit seinem positiven Inhalt erfüllten christlichen Bewußtseyns. In ihm vollendet sich daher erst der ganze Rechtfertigungsproceß, wie ihn der Apostel durch alle seine Momente hindurch sich entwickeln läßt. Das wahrhaft christliche *δικαιȣ̃σθαι* ist nun nicht mehr ein *δικαιȣ̃σθαι ἐκ πίςεως* in dem Sinne, in welchem dem *πιςεύων ἐπὶ τὸν δικαιȣ̃ντα τὸν ἀσεβῆ* seine *πίςις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην*, wobei das Verhältniß des Gerechtfertigten zu Gott immer noch auf einer blos vorgestellten *δικαιοσύνη* beruht, sofern er als ein *ἀσεβῆς*, wie er an sich ist, von dem *δικαιῶν* als ein *δίκαιος* angesehen und dafür erklärt wird, sondern es ist ein wahrhaft reelles *δικαιȣ̃σθαι*, weil er in dem *νόμος τȣ̃ πνεύματος*, in dem *πνεῦμα*, als dem sein ganzes Bewußtseyn und Leben bestimmenden Princip, in der That und Wahrheit in das der Idee Gottes adäquate Verhältniß zu Gott gesetzt ist. Was in dem als Gerechtigkeit angerechneten Glauben blos noch ein äußeres Verhältniß ist, ist durch die Vermittlung des *πνεῦμα*, in welchem Gott seinen Geist dem Menschen mittheilt, in welchem als dem Geiste Christi er im Menschen wohnt (Röm. 8, 8.), ein wahrhaft inneres geworden, ein Verhältniß des Geistes zum Geist, in welchem der Geist, als das Princip des subjectiven Be-

wußtseyns mit seinem objectiven Grunde, dem Geiste Gottes, als dem Geiste Christi, zur Einheit sich zusammenschließt. Das *δικαίωμα τȣ̃ νόμȣ*, der sittliche Gehalt des Gesetzes als die sittliche That des Menschen, ist dadurch erfüllt und realisirt, daß die Gerechtfertigten nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln, welches Wandeln nach dem Geiste zwar kein *ἐμμένειν ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τȣ̃ νόμȣ, τȣ̃ ποιῆσαι αὐτά* (Gal. 3, 10.) ist, was auch so eine stets unmögliche sittliche Forderung bleibt, aber an die Stelle dieser blos quantitativen Gesetzeserfüllung ist die qualitative getreten, welche in dem Geiste, als dem Princip der Gesetzeserfüllung oder des sittlichen Verhaltens, in der Totalität der Gesinnung auch die Totalität des Gesetzes, das *δικαίωμα τȣ̃ νόμȣ* in diesem Sinne hat. Das auf diese Weise erfüllte *δικαίωμα τȣ̃ νόμȣ* ist die in dem Menschen realisirte *δικαιοσύνη θεȣ̃*, welche als *δικαιοσύνη* auch die *ζωή* ist, denn der *νόμος τȣ̃ πνεύματος* ist der *νόμος τȣ̃ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριςῷ Ἰησȣ̃*, und der Geist Gottes, welcher als der Geist Christi in uns wohnt, ist als das *πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, Röm. 8. 9., wo *δικαιοσύνη* ist, da ist auch *ζωή*, weil das Princip der einen wie der andern der im Menschen zum Princip seines christlichen Bewußtseyns und Lebens gewordene göttliche Geist ist. Wenn nun auch der Leib, welcher in der *σάρξ* noch immer das Princip der Sünde in sich hat, wegen der Sünde dem Tode verfallen ist, so hat doch der Mensch in dem Geiste das Princip des Lebens in sich, und dieser in ihm wohnende Geist wird als der Geist dessen, welcher Jesum von den Todten auferweckt hat, auch das Sterbliche in ihm immer mehr mit der Kraft des Lebens durchdringen, Röm. 8, 9. 10. So ist schon jetzt das *δίκαιος ἐκ πίςεως ζήσεται*, worin der Apostel den Inhalt seiner ganzen Rechtfertigungslehre zusammenfaßt, zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden, und alles, was er in demselben Zusammenhang Röm. 8, 12—17. über den im christlichen Bewußtseyn sich aussprechenden Geist der Kindschaft Gottes sagt, ist nur die Fixirung des höchsten Moments, in welchem der ganze Rechtfertigungsproceß zu seiner Vollendung kommt, und zur lebendigen Wirklichkeit des immanenten christlichen Bewußtseyns wird.

Der Geist also ist es, in welchem Gott und Mensch, wie der Geist zum Geist, sich zu einander verhalten, und in der Einheit des Geistes selbst mit einander Eins sind. Die Voraussetzung aber, unter

welcher diese Einheit des Menschen mit Gott, in welcher das Wesen der Rechtfertigung besteht, allein möglich ist, ist der Glaube. Wenn auch die wahre lebendige Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott der Geist ist, so ist doch, da wir den Geist nur auf dem Grunde des Glaubens empfangen, nie zu vergessen, daß die Rechtfertigung ihr wesentliches Element nur im Glauben hat, daß das Band der Einheit, in welcher sie selbst besteht, nur durch den Glauben geknüpft wird, und der Glaube kann daher selbst nur als die Einheit des Menschen mit Christus genommen werden. Schon durch den Glauben ist der Mensch aus seinem bisherigen Zustand in einen ganz andern und in den Kreis einer neuen Lebensaufgabe eingetreten. Noch ehe der Apostel im Briefe an die Römer 8, 1—17. den Begriff der Rechtfertigung in seinem höchsten Moment vollendet und in sich abschließt, entwickelt er von dem Begriff des δικαιῦσθαι ἐκ πίστεως und der im Glauben geschenkten göttlichen Gnade aus (Röm. 5.) die Art und Weise, wie sich die im Glauben geknüpfte Einheit des Menschen mit Christus practisch zu verwirklichen hat, Röm. 6. Was der Glaube in Christus zunächst ergreift, ist die Gnade des in dem Tode seines Sohnes die Menschen mit sich versöhnenden und ihnen ihre Sünde nicht zurechnenden Gottes, Röm. 6, 10. 2. Cor. 5, 19. Wo aber Gnade ist, ist das Gesetz nicht mehr, im ganzen Umfang der Gnade ist jeder Rechtsanspruch des Gesetzes erloschen. Sind wir unter der Gnade, sagt der Apostel, Röm. 6, 14. 15., so sind wir nicht mehr unter dem Gesetz, Gesetz und Gnade heben sich gegenseitig auf, Gal. 2, 21. Stehen nun aber Gesetz und Gnade in einem solchen Verhältniß zu einander, ist die Gnade sosehr das das Gesetz Ueberwiegende, daß das Gesetz durch die Gnade aufgehoben wird, alles, was das Gesetz wegen der Schuld der Sünde geltend macht, für nichtig erklärt werden kann, so scheint es ja mit der Sünde selbst nicht so viel auf sich zu haben, was hindert zu sündigen, sobald man nur weiß, daß die Gnade mächtiger ist als Gesetz und Sünde? Auf den Standpunkt dieser Frage stellt sich der Apostel Röm. 6, 1. f., um nicht nur auf seine Rechtfertigungslehre keinen Schein einer Begünstigung der Freiheit zum Sündigen kommen zu lassen, sondern vielmehr aus ihrem innern Zusammenhang nachzuweisen, wie durch sie die Sünde in ihrer Wurzel ertödtet wird. Das Gesetz wird zwar durch die Gnade aufgehoben, aber die Gnade hat zu ihrer Voraussetzung den Glauben, und der Glaube setzt den Menschen

in eine solche Einheit mit Christus, daß, was von Christus gilt, auch von dem an ihn Glaubenden gelten muß. In der durch den Glauben vermittelten Todes- und Lebens-Gemeinschaft mit Christus ist der Sünde auf doppelte Weise ein Ende gemacht. Der Tod der σάρξ ist auch der Tod der Sünde, und in dem neuen Leben, zu welchem der mit Christus Gestorbene in der Einheit mit ihm auferstehen muß, kann ohnedieß die Sünde keine Stelle mehr finden. Alle, die auf Christus Jesus getauft sind, sagt der Apostel, Röm. 6, 3., sind auf seinen Tod getauft, sie sind daher auch mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt worden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch sie in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn sie zusammengewachsen sind mit ihm in der Aehnlichkeit seines Todes, so werden sie in der Auferstehung mit ihm Eins seyn. Das erstere dieser beiden Momente, das mit Christus Gestorbenseyn, bestimmt der Apostel näher so V. 6.: Wir wissen ja, daß unser alter Mensch mit Christus gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde vernichtet würde, so daß wir nicht mehr der Sünde dienen, denn wer gestorben ist, ist von der Sünde losgesprochen. Um diesen letztern Satz, welcher die allgemeine Wahrheit enthält, auf welcher die Argumentation des Apostels beruht, richtig aufzufassen, muß man sich daran erinnern, wie der Apostel die σάρξ als das Princip und den Sitz der Sünde betrachtet. Durch die Beschaffenheit seiner σάρξ, seiner leiblichen Natur, ist der Mensch der Sünde und dem Tode unterworfen. Diese Herrschaft der Sünde und des Todes kann nur so lange dauern, als die σάρξ in ihrer Lebensthätigkeit sich kräftig äußern kann. Sobald sie gestorben ist, ist der Mensch von ihrer Herrschaft über ihn und von dem Rechtsanspruch, welchen sie an ihn macht, befreit, er hat, wenn er, in dem Tode der σάρξ, selbst der σάρξ abgestorben ist, seine Schuld an sie abgetragen, er ist nicht blos frei von ihr, sondern hat sich auch gleichsam rechtlich mit ihr auseinandergesetzt, so daß er als ein δίκαιος, als ein Gerechtfertigter, ihr gegenübersteht, was der Apostel durch δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ausdrückt. Gestorben aber ist die σάρξ, oder der Mensch in der σάρξ ihr abgestorben, weil er mit Christus gestorben ist, denn Christus ist dazu gekreuzigt, daß der Leib der Sünde vernichtet würde, Röm. 6, 6. Sofern er gestorben ist, ist er für die Sünde, in Beziehung auf sie, gestorben, Röm. 6, 10., indem er die Sünde in seinem Fleische verurtheilte. Durch die Hingabe

seines Leibs zur Kreuzigung hat er der Sünde die Macht, die sie in dem sündigen Leibe hatte, genommen. Hieraus zieht nun der Apostel die unmittelbare Folgerung, daß, wer an Christus glaubt, als gestorben, in Ansehung der Sünde, nicht mehr im Dienste der Sünde leben kann, V. 11.: so sehet nun auch euch so an, daß ihr todt seyd für die Sünde, es herrsche nun nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe (dessen Sterblichkeit euch nur an das erinnern kann, was er schon jetzt ist als νεκρόν τῇ ἁμαρτίᾳ), so daß ihr seinen Begierden gehorchet. Noch auch stellet dar eure Glieder als Werkzeuge der Ungerechtigkeit für die Sünde, denn die Sünde wird oder kann nicht mehr eine gebieterische Macht über euch haben, weil ihr nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehet. Wer also für die Sünde gestorben ist, ist auch für das Gesetz gestorben, Röm. 7, 4., schon darum, weil das Gesetz nur so lange herrschen kann, so lange auch die Sünde herrscht, denn nur unter der Herrschaft des Gesetzes entwickelt ja die Sünde ihre ganze Macht, Röm. 7, 5., so daß das Gesetz selbst die Sünde nur dazu hervorzurufen schien, um sich in der Schuld und Strafe der Sünde in seiner ganzen Macht über den Menschen zu zeigen (weßwegen zuletzt nichts anderes übrig blieb, als dem Gesetz durch das Gesetz zu sterben, weil es in seiner Unzulänglichkeit für die Seligkeit des Menschen sich selbst das Urtheil sprach, Gal. 2, 19.), sondern auch aus dem Grunde, weil, wer für die Sünde gestorben ist, ihr nur dadurch gestorben seyn kann, daß Christus in seinem gekreuzigten Leibe den Leib der Sünde vernichtet hat. Als gestorben mit Christus gehört er nun in dieser Einheit mit Christus auch nur Christus an, und es ist so durch den Tod Christi für alle, die mit ihm gestorben sind, das Band aufgelöst, das die Menschheit an das Gesetz knüpft, wie der Apostel Röm. 7, 1. f. durch das Beispiel eines Eheweibes erläutert, das nur so lange an ihren Mann gebunden ist, als er lebt. Wie also hier der Tod die Auflösung eines gesetzlichen Bandes ist, so erlöscht auch in Beziehung auf das Gesetz die bindende Kraft des Gesetzes, sobald der unter dem Gesetze Stehende gestorben ist. So gehört also auch der Mensch, sobald er in seiner durch den Glauben vermittelten Einheit mit Christus der Sünde gestorben ist, nicht mehr dem Gesetze an, das alte Verhältniß hat sich aufgelöst, und es ist im Tode Christi ein neues geknüpft. Ihr seyd, sagt der Apostel Röm. 7, 4., todt geworden für das Gesetz durch den Leib Christi, um nun einem An-

dern anzugehören, dem von den Todten erweckten Christus, und in dieser Gemeinschaft nicht mehr, wie unter der Herrschaft des Gesetzes, des Fleisches und der Sünde, Frucht zu tragen dem Tod, sondern Frucht zu tragen Gott. Röm. 7, 4—6. Hiemit ist das zweite der obigen Momente, das Leben mit und für Christus mit dem ersten, dem Gestorbenseyn mit Christus vermittelt. Das den Menschen an das Gesetz bindende Band ist dadurch gelöst, daß er, weil er der Sünde gestorben ist, auch vom Gesetze losgeworden ist, an die Stelle des alten Bandes kann nun das neue treten, das Band der Einheit mit Christus, dessen Leben auch sein Leben ist. Und wer in und mit Christus lebt, der lebt Gott. Sind wir mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden, da wir wissen, daß Christus, auferweckt von den Todten, nicht mehr stirbt, sofern er gestorben ist, ist er der Sünde auf immer gestorben, sofern er lebt, lebt er Gott. So müssen auch wir uns als solche betrachten, welche todt für die Sünde Gott leben in Christo Jesu, Röm. 6, 8—11. Christus selbst lebt in uns, als das höhere, unser ganzes Seyn und Leben bestimmende Princip, in welchem alles, was an uns nur endlich ist, nur unserm selbstischen Ich angehört, von uns abgethan ist, um nicht mehr uns, sondern nur ihm zu leben. Ich bin mit Christus gekreuzigt, sagt der Apostel Gal. 2, 20., wer mit Christus gekreuzigt ist, mit dem gekreuzigten Christus sich Eins weiß, hat auch das Leben Christi in sich. In dieser Lebensgemeinschaft mit Christus lebe ich also, aber ich lebe nur so, daß das, was lebt, nicht dieses mein Ich ist, ich für mich lebe so eigentlich nicht, wohl aber lebt in mir Christus, weil ich mit ihm Eins bin, und er in dieser Einheit mit ihm allein das Princip des Lebens seyn kann. Freilich hat dadurch mein fleischliches Leben selbst nicht aufgehört, daß ich gar nicht mehr im Fleische lebe, soll dadurch nicht gesagt werden, wohl aber lebe ich, was ich im Fleische lebe, im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat, mein Leben im Fleisch ist ganz ein Leben im Glauben, und daß es ein Leben im Glauben ist, macht, daß es Beides zugleich ist, sowohl ein Leben im Fleisch, als das Leben Christi in mir, der Glaube als das Band der Einheit mit Christus ist das Vermittelnde zwischen dem Einen und dem Andern. Was dem Glauben diese Kraft der Einigung mit Christus gibt, oder was in Christus den Glauben anzieht, und im Glauben mit ihm uns

verbindet, ist die Liebe, mit welcher er für uns und an unserer Stelle gestorben ist. Denn die Liebe Christi zu uns drängt uns als eine über uns kommende Macht, in der Erwägung, daß er als Einer für alle gestorben ist, somit sie alle gestorben sind, und für alle ist er gestorben, daß sie, sofern sie leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist, 2. Cor. 5, 14. Alles Particuläre, Individuelle, Selbstische ist in ihm aufgehoben zur Allgemeinheit eines geistigen Princips, in dem Gedanken an seine aufopfernde hingebende Liebe. Wie diese Liebe Christi selbst ausgeht von der Liebe Gottes, der ihn für uns sterben ließ, so kann sie auch in uns nur Liebe wirken, sobald sie durch den Glauben in uns aufgenommen ist, der Glaube selbst geht in Liebe über, als die πίςις δι ἀγάπης ἐνεργυμένη, Gal. 5, 6. In der Liebe, deren Element der Glaube von Anfang an in sich hat, hat er auch ein ächt practisches Princip in sich. Was er als Glaube an sich ist, muß auch practisch werden, dieß geschieht durch die Liebe, die Liebe ist der practische Glaube selbst. Die Liebe ist in ihrem Zusammenhang mit dem Glauben auch darum ein wichtiges Moment des paulinischen Lehrbegriffs, weil in ihr das durch den Tod Christi aufgehobene Gesetz, nur in höherer Bedeutung, wieder aufgenommen wird. Die Liebe ist ja der ganze Inbegriff des Gesetzes, in ihr wird das Gesetz zum Gesetze Christi selbst, Gal. 5, 14. 6, 2. (vgl. ἔννομος Χριςῷ, 1. Cor. 9, 21.). Ist also auch das Gesetz durch den Tod Christi aufgehoben, es ist nicht schlechthin aufgehoben, sondern nur das ist abgethan, was an ihm blos äußerlich, rein positiv war. Von seiner äußern Form befreit wird das Gesetzliche zum Sittlichen, das Gesetz wird in das Selbstbewußtseyn des Geistes zurückgenommen und das Gesetz Christi ist das sittliche Bewußtseyn in seiner wesentlichen Identität mit dem christlichen. Was also auf der einen Seite Freiheit ist, ist auf der andern Gebundenheit. Als frei vom Gesetz ist der Christ zur Freiheit berufen, aber zu keiner Freiheit, in welcher das Fleisch seine sinnliche Natur mit ihren sinnlichen Trieben nur um so freier sich äußern darf, seine Freiheit ist ein δουλεύειν ἀλλήλοις δι ἀγάπης, Gal. 2, 13. Die Begriffe der Freiheit und der Nichtfreiheit (der Knechtschaft, Gebundenheit) gehen hier gegenseitig in einander über. So lange der Mensch ein Knecht der Sünde ist, ist er frei von der Gerechtigkeit (ἐλεύθερος τῇ δικαιοσύνῃ, d. h. frei der Gerechtigkeit gegenüber, so daß er durch sie nicht gebunden ist, durch

sie sich nicht bestimmen läßt, Röm. 6, 20.), ist er aber von der Sünde befreit, so ist er gebunden für die Gerechtigkeit, und hat nun seine Glieder, die zuvor Glieder der Ungesetzlichkeit waren, zu Dienern der Gerechtigkeit, zur Heiligung des Wandels, zu machen, Röm. 6, 16. f. Dieß ist auch ein Zustand der Gebundenheit, welcher als ein δουλεύειν und δουλωθῆναι in seiner Analogie mit dem Zustand des Menschen unter dem Gesetz und der Sünde aufgefaßt werden soll, wo aber der Glaube, und zwar der durch die Liebe thätige Glaube ist, da ist auch der Geist, und die, die vom Geiste sich leiten lassen, stehen nicht unter dem Gesetz, weil sie im Geiste wandeln, vollbringen sie auch die Begierden des Fleisches nicht, als solche, die Christus angehören, haben sie das Fleisch gekreuzigt mit seinen Leidenschaften und Begierden, Gal. 5, 16. 18. 24. So ist also der Geist, als das Princip des christlichen Bewußtseyns, wie in ihm die Rechtfertigung zu ihrer Vollendung kommt, auch das Princip, durch welches das adäquate Verhältniß, in welches die Rechtfertigung den Menschen zu Gott setzt, sich practisch verwirklicht. Die Voraussetzung des Geistes ist der Glaube als die subjective Form, in welcher der Mensch den Geist in sich aufnimmt, durch welchen das, was er als gerechtfertigt an sich ist in seinem Verhältniß zu Gott, in dem Bewußtseyn seiner Kindschaft mit Gott, auch practisch sich bethätigt in einem Leben, das in seiner Beziehung zu Gott als ein geheiligtes, als ein solches, in welchem der Mensch durch den in ihm wohnenden Geist ein Tempel Gottes ist, 1. Cor. 3, 16. f., in seiner Beziehung zu den Menschen als ein die Frucht des Glaubens in der Liebe aus sich entwickelndes sich darstellen soll, und in diesen beiden Beziehungen ein Leben ist, in welchem man nicht sich selbst lebt, sondern dem in uns lebenden Christus.

Viertes Kapitel.

Christus als Princip der durch ihn gestifteten Gemeinschaft.

Die ganze Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bleibt noch innerhalb der Sphäre des individuellen Bewußtseyns. Es ist nur das Verhältniß des Einzelnen zu Christus, um das es sich handelt. Im Glauben an Christus soll sich jeder Einzelne zunächst nur dessen

bewußt werden, was Christus für ihn, in dieser bestimmten Beziehung zu ihm ist. Dieses Verhältnisses kann er sich aber nicht bewußt seyn, ohne sich auch bewußt zu werden, daß, was von ihm gilt, auch von allen Andern gilt, für welche Christus, wie für ihn, gestorben ist, da er ja als der Eine für Alle gestorben ist, 2. Cor. 5, 14. Das durch den Glauben an Christus geweckte und beseelte christliche Bewußtseyn ist als solches auch das Bewußtseyn einer Gemeinschaft von Glaubenden, welche alle ihre Einheit darin haben, daß Christus das Princip dieser Gemeinschaft ist. Um die organische Einheit der in dieser Gemeinschaft mit einander Stehenden zu bezeichnen, vergleicht sie der Apostel mit dem Organismus des menschlichen Leibes, Röm. 12, 4. Wie wir in Einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir Viele Ein Leib in Christus, was aber jeden Einzelnen für sich betrifft, so verhalten wir uns wie Glieder zu einander. Der Apostel erinnert daran, um zur gegenseitigen Einigkeit und Einstimmigkeit zu ermahnen. Wie der Leib verschiedene Glieder hat, so gibt es in der christlichen Gemeinschaft nach der Jedem verliehenen Gnade verschiedene Gnadengaben, es gibt eine Prophetie nach Maßgabe des Glaubens, eine Diakonie, Lehre, Ermahnung u. s. w. Alle diese Gaben sollen also für den gemeinsamen Zweck der zu einer und derselben Gemeinschaft Verbundenen zusammenwirken, in dem Gedanken, daß Christus das Princip dieser Gemeinschaft ist, oder wir *ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριςῷ*. Aber nicht blos in Christus, wie der Apostel sagt, d. h. als Christen, sofern wir im Glauben mit Christus Eins sind, sind wir Ein Leib, sondern wir sind auch selbst, wie der Apostel 1. Cor. 12, 27. sagt, *σῶμα Χριςȣ̃ καὶ μέλη ἐκ μέρȣς*, was man gewöhnlich so versteht, der Apostel habe die christliche Gemeinschaft, die *ἐκκλησία*, von deren verschiedenen Aemtern und Gaben der Apostel in dem Zusammenhang der Stelle spricht, unmittelbar den Leib Christi genannt. Es ist aber gewiß nicht zu übersehen, daß es nur *σῶμα Χρ.*, nicht *τὸ σῶμα Χρ.* heißt, *σῶμα Χρ.* (gen. obj.) ist nur ein Leib, welcher den objectiven Grund seines Seyns in Christus hat, und nur wegen seiner Beziehung zu Christus ein Leib genannt wird, nämlich sofern wir, wie der Apostel in der ersten Stelle sich ausdrückt, *ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριςῷ*. Schon diese Bezeichnung der christlichen Gemeinschaft als eines *σῶμα Χρ.*, nicht als des *σῶμα Χρ.* hält, wie absichtlich, die blos bildliche Bedeutung dieses Ausdrucks fest, über die

sich der Apostel selbst näher so erklärt a. a. O. V. 12.: Wie der Leib Eines ist (eine sich selbst gleiche Einheit), und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibs aber, obgleich sie viele sind, Ein Leib sind, so verhält es sich auch mit Christus. Es scheint hier sehr nahe zu liegen, unter ὁ Χριςὸς geradezu die christliche Kirche selbst zu verstehen, doch will wohl der Apostel auch hier nur sagen, wie es einen natürlichen Leib gibt, so gibt es auch im bildlichen geistigen Sinn einen Leib, welcher seine ganze Bedeutung, den eigentlichen Begriff seines Wesens in Christus hat, als σῶμα Χριςȣ̃. Und wie jeder natürliche Leib sowohl eine Einheit, als eine Vielheit ist, aus vielen von einander verschiedenen, aber zur Einheit eines Ganzen verbundenen Gliedern besteht, so verhält es sich auch mit der christlichen Gemeinschaft, als einem geistigen Leibe. Das Princip der Einheit dieses geistigen Leibs ist an sich Christus, wirksam aber erweist sich Christus in dieser Beziehung durch den Geist. Im Geiste werden also alle, welche Christen werden, so verschieden sie auch nach ihrer natürlichen Abkunft und nach ihren sonstigen Verhältnissen seyn mögen, Ein Leib. Denn wir alle sind, sagt der Apostel V. 13., in Einem Geist zu Einem Leibe getauft (so daß wir als Getaufte eine und dieselbe Gemeinschaft bilden), und wir alle sind mit Einem Geiste getränkt *. Weil nun, dieß muß nach V. 13. hineingedacht werden, auf diese Weise in der Gemeinschaft desselben Geistes alle, welche getauft worden sind, Einen Leib bilden, so kann auch keiner für sich, sondern es können nur alle zusammen diese Einheit bilden, oder es kann diese Einheit nur eine, durch den Unterschied der Vielen von einander, vermittelte seyn, also nur eine solche, in welcher jeder neben allen Andern zu seinem Rechte kommen muß (der Apostel hebt in dem Uebergang von V. 13. auf V. 14. den Begriff der πάντες hervor, daß man alle zusammen nehmen, somit auch darauf sehen muß, daß sie in der Einheit auch eine Vielheit nebeneinander bestehender Subjecte sind). Denn auch der wirkliche natürliche Leib besteht ja nicht aus Einem Gliede, sondern aus Vielen, und es kann daher auch kein einzelnes Glied in seinem Fürsichseyn sich so

* Es kann unstreitig nur καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν gelesen werden, ebendeswegen kann aber ἐποτίσθ. nur auf die Taufe gehen. Durch denselben Geist ist in der Taufe unsere Aufnahme in die christliche Gemeinschaft zur ersten Pflanzung unseres christlichen Lebens geschehen, und durch denselben Geist ist uns in der Taufe das Princip mitgetheilt worden, das zur steten Nahrung und Förderung unsers christlichen Lebens dienen soll.

geltend machen, daß es, weil es nur das ist, was es für sich ist, auch nur für sich, und nicht als Theil des Leibs existiren wollte. Es kann also keines, so daß es nur für sich wäre, für sich schon den ganzen Leib ausmachte, aus seinem ganzen Zusammenhang mit dem Leibe und allen übrigen Gliedern sich herausreißen, da nur in allen zusammen der Organismus des menschlichen Leibs, als eine Einheit in der Vielheit und als eine Vielheit in der Einheit, bestehen kann. In diesem Sinne betrachtet also der Apostel die christliche Gemeinschaft als einen Leib, als eine Gesammtheit, in welcher in der Beziehung auf Christus alle, die zu ihr gehören, eine Einheit bilden, aber nur eine organische Einheit, in welcher keiner den andern ausschließt, sondern jeder in allen Andern zur Einheit des Ganzen sich integrirt. Das Princip dieser Gemeinschaft, deren Begriff demnach zwei Momente in sich begreift, das der Einheit und das des Unterschieds, ist der Geist. Er ist das den Unterschied in der Einheit aufhebende und das den Unterschied in der Einheit setzende und die Einheit durch den Unterschied mit sich vermittelnde Princip. Da die christliche Gemeinschaft erst werden muß, so muß, damit sie sich realisiren kann, jeder unabhängig von ihr vorhandene Unterschied, alles, was die Menschen von Natur, in ihren nationalen, politischen oder irgend andern Verhältnissen trennt, aufgehoben werden. Dieß geschieht, wie der Apostel sagt, dadurch, daß alle in Einem Geiste zu Einem Leibe getauft werden. Aber der alle Unterschiede in der Einheit aufhebende Geist hebt sie nur dazu auf, um sie aus sich selbst wieder hervorgehen zu lassen, und nachdem er sie in sich aufgenommen und in seinem eigenen Wesen geläutert und vergeistigt hat, sie nun als die Bestimmungen seines eigenen Wesens zu setzen. Die Idee seines Wesens selbst treibt ihn, sich zu dirimiren, sich in sich selbst zu spalten und zu theilen, den Begriff seines Wesens in seine wesentlichen Momente auseinandergehen zu lassen, damit nicht blos eine Einheit ist, sondern in der Einheit auch ein Unterschied, ohne welchen es keine lebendige organische Einheit, keine Lebensentwicklung gibt. Dieß ist es, was der Apostel 1. Cor. 12, 4. sehr bezeichnend mit den Worten sagt: *διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσι, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.* Der Eine Geist individualisirt sich in den verschiedenen Charismen, welche den Einen von den Andern unterscheiden. Die Charismen sind, wie das Christenthum selbst *χάρις* ist, und der Geist das Princip, durch welches, was das Christenthum an sich ist, in der Subjectivität des Ein-

zelnen zur lebendigen Wirklichkeit wird, die Wirkungen und Erscheinungen, in welchen dieß nach Maßgabe der verschiedenen Individualitäten so oder anders geschieht. Indem also der Geist in den einzelnen Charismen sich individualisirt, kann er sich selbst nur nach Maßgabe der verschiedenen Individualitäten, die die Subjecte dieser Charismen sind, und durch ihn erst zu christlichen Persönlichkeiten werden, individualisiren. Das Natürliche ist dem Christenthum gegeben, es soll es nur mit seinem Geiste durchdringen und beseelen. An sich sind daher die Charismen zunächst nur die Gaben und Anlagen, die jeder zum Christenthum mitbringt, die aber sodann zu christlichen Charismen dadurch werden, daß auf ihrer Grundlage und gleichsam aus ihrem Stoffe durch die Einwirkung des Geistes das christliche Bewußtseyn und Leben in seinen verschiedenen individuellen Formen sich gestaltet. Was die *διαιρέσεις χαρισμάτων* in ihrer Beziehung zu dem Geist als ihrem Princip sind, sind die *διαιρέσεις διακονιῶν* in ihrer Beziehung zu dem Herrn, sofern sie nur die Bestimmung haben können, durch die Dienste, welche jeder mit seinem Charisma leisten kann, zum Besten der Gemeinde des Herrn verwendet zu werden, und die Mittel zur Realisirung des gemeinsamen Zwecks zu seyn. Wie so die *διακονίαι* nur eine andere Seite der *χαρίσματα* sind, sich zu ihnen nur, wie das Aeußere zum Innern verhalten, so sind auch die *διαιρέσεις ἐνεργημάτων* an sich dasselbe, nur unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet, nämlich sofern dieselben Wirkungen auf die alles in allem wirkende Causalität Gottes als ihre letzte Ursache zurückzuführen sind, und sofern sie zugleich Erscheinungen sind, in welchen sich, wie dieß besonders bei einzelnen der Fall war, eine besondere göttliche Kraft manifestirt. In jedem Einzelnen manifestirt sich auf diese Weise nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit der Geist zum gemeinen Nutzen. Als einzelne, durch denselben Geist gewirkte Charismen nennt der Apostel den *λόγος σοφίας*, die Gabe, einen überhaupt nach Inhalt und Form durch seine Lehrweisheit sich auszeichnenden Lehrvortrag zu halten, den *λόγος γνώσεως*, einen Vortrag, in welchem der tiefere geistige Sinn der Schrift hauptsächlich vermittelst der allegorischen Erklärung aufgeschlossen wird *, die *πίστις*, den in besondern Fällen und Lagen des Lebens sich besonders kräftig erweisenden Glauben an die göttliche Vorsehung, die

* *Γνῶσις* bezeichnet bisweilen besonders die Allegorie, vgl. die chr. Gnosis, S. 85. f.

χαρίσματα ἰαμάτων, die Gabe, in schweren Krankheitsfällen mit besonderer Kraft und Innigkeit auf eine für den Kranken und die Anwesenden sehr erhebende und beruhigende Weise ein glaubensvolles Gebet zu sprechen, in welchem man die Kranken der göttlichen Hülfe empfahl, und ihre Genesung, wenn sie Gott gefalle, mehr oder minder zuversichtlich verhieß, so daß daher die *ἰάματα*, auf die sich dieses Charisma bezog, nicht jedesmal erfolgte, sondern mehr nur erflehte, zum Gegenstand eines glaubensvollen Gebets gemachte *ἰάματα* sind, *ἐνεργήματα δυνάμεων*, die Gabe, in besondern Fällen auf eine sehr energische Weise im Interesse des Christenthums aufzutreten und zu wirken, Beweise außerordentlicher Seelenstärke und Thatkraft zu geben, *δυνάμεις*, Wunder in diesem weiteren Sinne, zu verrichten, die *προφητεία*, die *διακρίσεις πνευμάτων*, die Gabe, zu beurtheilen, ob die, die sich für Propheten ausgaben, es auch wirklich waren, ob wirklich der Geist Gottes aus ihnen sprach, die *γένη γλωσσῶν*, und die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* *. Alles dieß wirkt ein und derselbe Geist, welcher für jeden besonders sich theilt und spaltet, wie er will. Alle diese Charismen sind freie Gaben und Wirkungen des göttlichen Geistes, welcher sich in ihnen in seinen verschiedenen Formen manifestirt, und gleichsam in die Momente seines Begriffs sich dirimirt. In ihnen allen explicirt sich nur das geistige Leben, das von dem Geiste, als dem Princip der christlichen Gemeinschaft, ausgeht, um sich in ihr, als einem *σῶμα Χριςȣ̃*, in der ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen darzulegen und auszubreiten. Und wie es derselbe göttliche Geist ist, welcher alle diese Wirkungen hervorbringt, so ist er es auch, welcher als derselbe mit sich identische Geist durch alle Zeiten der christlichen Kirche hindurch nach der Analogie derselben Grundtypen des christlichen Lebens fortwirkt, die nur nach der Verschiedenheit der Zeiten und Individuen sich immer wieder auf verschiedene Weise modificiren, im Allgemeinen aber doch immer wieder dieselben Grundrichtungen mit ihren Unterschieden und Gegensätzen erkennen lassen. Die ganze Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche ist nur der sich selbst explicirende, sich immer mehr individualisirende, in alle seine Unterschiede eingehende götliche Geist. Wie er nur dadurch sich offenbar machen kann, daß es *διαιρέσεις χαρισμάτων* gibt, er in ihnen sich

* Man vgl. über diese letztern Charismen die oben S. 15. genannte Abhandlung.

selbst διαιρεῖ, so muß auch der schon dadurch gesetzte Unterschied in immer weiterem Umfang zu seinem Rechte kommen. Je größer die Fülle des geistigen Lebens ist, die er als das Princip der christlichen Gemeinschaft in sich schließt, desto größer muß auch nicht blos die Mannigfaltigkeit, sondern auch die Verschiedenheit der Formen seyn, in welchen die Idee der christlichen Kirche sich selbst realisirt, um alles aus sich in die Erscheinung herauszustellen, was der in ihr waltende Geist in der Einheit des Princips in sich begreift. Nur darauf kommt es an, daß, so groß auch der Unterschied und Gegensatz der sich entwickelnden Formen des christlichen Lebens ist, das Band sich nicht auflöst, das sie unter sich und mit dem Geist zur Einheit verknüpft, der Geist geht ja nur dazu aus sich heraus, um auch wieder in sich zurückzugehen, und die Erscheinungen, in welchen er sich selbst äußerlich und gegenständlich geworden ist, in sich zurückzunehmen. Diese andere, mit jener ersten wesentlich zusammengehörende, Seite, durch welche erst der geistige Proceß, in welchem das christliche Leben sich entwickelt, in der Einheit seiner Selbstbewegung sich mit sich zusammenschließt und zum Proceß des sich mit sich selbst vermittelnden Geistes wird, hat der Apostel im Auge, wenn er immer wieder hervorhebt, daß das Princip aller dieser so verschiedenen Charismen derselbe mit sich identische Geist ist, wenn er darauf besonders dringt, daß sie alle nur als Mittel zur Förderung des gemeinsamen Zwecks der christlichen Gemeinschaft dienen können, und in dieser Beziehung die Liebe als das Element betrachtet, in welchem alle Unterschiede und Gegensätze, alle particulären und subjectiven Interessen sich ausgleichen und der Einheit der Idee sich unterordnen müssen. Was der Apostel 1. Cor. 13. von dem Wesen der Liebe sagt, steht daher in einer sehr wesentlichen Beziehung zu seiner Lehre von den Charismen und der christlichen Gemeinschaft. In der alle Glieder der Kirche beseelenden Liebe soll sie die Idee ihrer Einheit realisiren, in ihr aus allen ihren Differenzen zu ihrer Einheit zurückstreben. Zu dieser Einheit, von welcher sie ausgeht, und zu welcher sie in ihrer Vollendung wieder zurückgeht, soll sie auf dem Grunde erbaut werden, welcher einmal für immer gelegt ist und kein anderer ist, als Jesus Christus, weßwegen alles, was zur Förderung des christlichen Lebens beiträgt, im paulinischen Sprachgebrauch sehr bezeichnend eine Erbauung genannt wird, durch welche das gemeinsame Werk von jedem in seinem Theile unter der fortgehenden Wirkung des Geistes

seinem Ziele zugeführt werden soll, damit die christliche Gemeinschaft im Ganzen ist, was schon jeder Einzelne für sich seyn soll, ein Tempel Gottes, in welchem der Geist Gottes wohnt. Wie der Tempel Gottes heilig ist, so sollen auch die Christen als ein Tempel Gottes heilig seyn, 1. Cor. 3, 16. f. In dem Begriffe der Heiligkeit wird alles zusammengefaßt, was die christliche Gemeinschaft als das durch Christus gestiftete und in ihm sich vollendende Reich Gottes ihrem allgemeinsten Character nach seyn soll. Wie der in der christlichen Gemeinschaft, sowohl im Ganzen, als in jedem Einzelnen, wohnende und waltende Geist, als der heilige Geist, wie er mit seinem specifischen Prädicat genannt wird, kein anderes Ziel seines Wirkens haben kann, als die Heiligkeit der christlichen Kirche, die sich in der fortgehenden Heiligung aller ihrer Mitglieder realisiren soll, wie Christus selbst der ἅγιος im eminenten Sinne ist, welcher selbst das πνεῦμα ἁγιωσύνης hat, so sind die Christen nicht blos κλητοὶ, als die, die durch die freie Gnade Gottes in Jesus Christus zur messianischen Seligkeit berufen sind, κλητοὶ Ἰησȣ̃ Χριςȣ̃, sondern auch ἅγιοι, als κλητοὶ sind sie auch ἅγιοι, κλητοὶ ἅγιοι, oder ἡγιασμένοι ἐν Χριςῷ Ἰησȣ̃, 1. Cor. 1, 2., d. h. die, die das Princip ihres Geheiligtseyns in Christus haben, in der Einheit mit ihm, dem Heiligen, selbst auch die Heiligen sind. Daß der Christ, was er als Christ ist und seyn soll, nur in der Einheit mit Christus seyn kann, in ihm allein das wesentliche Princip seines Seyns und Lebens hat, oder, wie Christus der Christ ist, selbst ein Christ ist, was die teutsche Sprache so bezeichnend im Namen der Christen ausdrückt, ist der bei dem Apostel Paulus immer wiederkehrende Grundgedanke. Was in dem nur von den Gegnern des Christenthums gebrauchten Namen Χριςιανοὶ die äußerlichste Seite dieses Verhältnisses ist, was sodann in den ἐπικαλȣ́μενοι τὸ ὄνομα τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν Ἰησȣ̃ Χριςȣ̃, 1. Cor. 1, 2., schon vom Aeußern zum Innern gewendet ist, ist in den ὄντες ἐν Χριςῷ, 1. Cor. 2, 30. 2. Cor. 5, 17. in seinem innersten Princip aufgefaßt. In den ὄντες ἐν Χριςῷ ist Christus das immanente substanzielle Princip ihres Seyns und Lebens, in ihnen, als einem σῶμα Χριςȣ̃, wird er selbst angeschaut, in seiner Identität mit ihnen, was von ihnen gilt, gilt von ihm selbst, alles, was die Einheit der christlichen Gemeinschaft stört und aufhebt, die Glieder derselben, statt sie in der Einheit des Geistes immer inniger mit einander zu verbinden, von einander trennt und

auseinanderreißt, ist nicht blos eine Auflösung des Bandes, das die Einzelnen mit Christus verknüpft, es ist eine Theilung und Zerstücklung Christi selbst (*μεμέρισαι ὁ Χρισὸς*, 1. Cor. 1, 12.). Wie das *εἶναι ἐν Χρισῷ* seinem wesentlichen Begriff nach sowohl von dem Einzelnen, als von dem Ganzen gilt, so ist es nur eine bildliche Auffassung des Verhältnisses der Gemeinde zu Christus, wenn es der Apostel mit dem ehelichen Verhältniß vergleicht. Er habe, sagt er 2. Cor. 11, 2. von sich, als dem Stifter der corinthischen Gemeinde, sie mit Einem Manne verlobt, um sie als reine Jungfrau Christus darzustellen. Die Gemeinde ist daher gleichsam als Braut mit Christus, ihrem Bräutigam, verbunden. Es ist dieß aber nur eine, für den Zweck einer Ermahnung (a. a. O. V. 3.) gebrauchte, bildliche Vergleichung, welche der dogmatischen Bedeutung, die dieser Idee Eph. 5, 23. f. gegeben ist, nicht gleichgestellt werden darf *.

Der Eintritt in die christliche Gemeinschaft, die Aufnahme in sie, um ihr als einem *σῶμα Χρισῦ* einverleibt zu werden, geschieht durch die Taufe, denn alle, welche auf Christus getauft werden, ziehen Christus an, Gal. 3, 27. Sie werden auf Christus getauft, weil die Taufe auf seinen Namen geschieht, somit auch unter der glaubigen Anerkennung alles dessen, was sein Name in sich begreift. Daher kann man auch auf Christus nicht getauft werden, ohne an ihn zu glauben und im Glauben an ihn mit ihm so Eins zu werden, wie es zum Begriff des Glaubens gehört. Dieses durch die Taufe vermittelte Verhältniß zu Christus ist ein Christum Anziehen, womit dieses Verhältniß nicht als ein äußeres, sondern als ein wesentlich inneres bezeichnet werden soll, weil, wer ein Kleid anzieht, sich ganz in dasselbe hinein-

* Ueberhaupt zeigt die Vergleichung des Epheserbriefs deutlich, wie auf dem Standpunkt des letztern die Idealität des paulinischen Begriffs der christlichen Gemeinde schon zum materiellen Begriff der katholischen Kirche geworden ist. Was bei Paulus ganz ideell *σῶμα Χρισῦ* ist, ist hier schon bestimmt *τὸ σῶμα τῦ Χρισῦ*, Eph. 4, 12. Es ist Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, 4, 4. Eine Einheit des Glaubens in diesem objectiven Sinne des kirchlichen Glaubens kennt der Apostel gar nicht. Der Apostel sagt nur *πάντες εἷς ἐστε ἐν Χρισῷ Ἰησῦ* Gal. 3, 38. Auch *κεφαλή* wird Christus in den ältern Briefen nicht genannt, weil der Begriff des *σῶμα* überhaupt noch nicht diese concrete materielle Bestimmtheit hat. Sieht doch aus den Ausdrücken des Epheserbriefs 4, 12. 16. schon der ganze Complex des kirchlichen Organismus heraus. Vgl. Misc. zum Eph.Brief, theol. Jahrb. 1844. S. 385.

begeben, und mit ihm gleichsam sich identificiren muß. Und weil alle, die auf Christus getauft sind, auf dieselbe Weise mit ihm Eins werden, so verschwindet in dieser Identität mit ihm alles, was sie in den äußern Verhältnissen des Lebens von einander trennt und unterscheidet. Es gibt in diesem neuen Verhältniß, in das man äußerlich durch die Taufe, innerlich durch den Glauben eintritt, keinen Juden noch Heiden, keinen Knecht noch Freien, nicht Mann und Weib, alle sind nur Einer in Christo Jesu, in dieser Einheit mit Christus sind alle unter sich Eins, es ist jeder nur Christ, wie es alle Andern sind, Gal. 3, 28., vgl. 1. Cor. 12, 13. Um mit Christus Eins zu seyn, muß man auch an allem theilnehmen, was von seiner Person nicht getrennt werden kann, wer mit ihm Eins ist, lebt in ihm und mit ihm, um aber mit Christus zu leben, muß man auch mit ihm gestorben seyn, wie er selbst gestorben ist. Darum ist die Taufe selbst, als Taufe auf Christus, eine Taufe auf seinen Tod, und diese Todesgemeinschaft mit Christus stellte sich in der Taufe, als einer Untertauchung, auch symbolisch als eine Grabesgemeinschaft dar, man sah in ihr recht anschaulich, wie man mit Christus in Tod, Grab und Unterwelt hinabsteigen müsse, um mit ihm zu einem neuen Leben aufzustehen, Röm. 6, 3. f. Als Taufe auf den Tod Jesu kann sie nur eine Taufe zur Vergebung der Sünden seyn, oder bildlich ausgedrückt, eine Abwaschung der Sünden. Dieses Negative schließt aber auch schon alles Positive in sich. Es ist nur die allgemeine Bezeichnung des Christencharacters, wie er schon in der Taufe dem Christen ertheilt wird, wenn der Apostel 1. Cor. 5, 11. von den Christen sagt, sie seyen abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesu und in dem Geiste Gottes. Das wirkende Princip, durch welches man in der Taufe der christlichen Gemeinschaft einverleibt wird, ist ja der Geist, er theilt sich selbst in ihr mit als das Princip des christlichen Bewußtseyns, 1. Cor. 12, 13. Mit der Taufe nennt der Apostel das Abendmahl zusammen, wenn auch nicht 1. Cor. 12, 13., wo nach der richtigen Leseart und Erklärung nichts über das Abendmahl ausgesagt ist, doch 1. Cor. 10, 1. f. Wenn der Apostel hier von den Israeliten sagt, sie seyen alle auf Moses getauft worden in der Wolke und im Meer, und alle haben dieselbe geistige Speise genossen und alle denselben geistigen Trank getrunken, so ist dieß in typischer Beziehung auf Taufe und Abendmahl, als die beiden wesentlichen Elemente des religiösen Lebens der christlichen Ge-

meinschaft gesagt. Der Apostel erinnert hier an das in der jüdischen Religion der christlichen Taufe und dem christlichen Abendmahl Analoge, um dadurch das zu motiviren, was er über die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten zu sagen hatte, indem er seinen Lesern den Gedanken vorhält, daß, je höher die Stufe des religiösen Lebens ist, auf welcher man steht, man nur um so mehr sich vorzusehen habe, daß man nicht falle, daß alle Vorzüge und Segnungen, durch welche eine Religion sich auszeichnet, gegen die Strafen nicht sicher machen dürfen, welche Gott über die verhängt, die sich gegen die ihm geheiligte religiöse Gemeinschaft versündigen oder von der allein wahren Religion zum Heidenthum und Götzendienst abfallen. Taufe und Abendmahl sind daher gleich wesentliche Elemente der christlichen Gemeinschaft, welche beide auf gleiche Weise das in sich begreifen, was zum eigenthümlichen Character und Vorzug derselben gehört. Ist es die Taufe, durch welche man der christlichen Gemeinschaft einverleibt wird, so kann dagegen das Abendmahl nur ein Mittel zur Förderung des religiösen Lebens in dieser Gemeinschaft seyn, und wie die Taufe alle, die getauft werden, nicht blos zu Einem Leibe vereinigt, sondern sie selbst zu einem Leibe Christi macht, sie gleichsam mit Christus in die Gemeinschaft eines und desselben Lebens-Organismus versetzt, so kann auch das Abendmahl nur die gleiche Beziehung auf Christus haben. Aus diesem Gesichts-punkt betrachtet es der Apostel, wenn er 1. Cor. 10, 16. fragt, ob der Kelch des Segens, welchen wir segnen, nicht eine Gemeinschaft mit dem Blute Christi sey, das Brod, das wir brechen, nicht eine Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil es Ein Brod ist, sind die Vielen Ein Leib, denn sie alle haben an dem Einen Brode Theil. Es kann wohl nicht für zufällig gehalten werden, daß der Apostel gerade in diesem Zusammenhang, in welchem er von dem Leibe Christi spricht, auch die christliche Gemeinschaft einen Leib nennt, und zwar aus dem Grunde, weil in ihr Viele zur Einheit verbunden seyen. Daß durch den Genuß des Kelchs und Brods so Viele in eine und dieselbe gemeinsame Beziehung zu Christus kommen, auf dieselbe Weise an Christus Theil haben, dieß ist der Hauptgedanke, welchen der Apostel hier hervorhebt, wobei ihm wohl auch die Vorstellung vorschwebte, daß Christus selbst das Brod, mit welchem er das Abendmahl einsetzte, mit Rücksicht darauf seinen Leib genannt habe, weil diese Handlung die christliche Gemeinschaft, indem so viele in derselben durch seinen

Tod vermittelten Beziehung zu ihm stehen, zu einem σῶμα Χριςῦ macht. Den Hauptzweck der Stiftung des Abendmahls aber sah der Apostel, wie er sich hierüber in der zweiten Hauptstelle desselben Briefs, 11, 23. f. näher erklärt, darin, daß es eine Handlung seyn sollte zur fortgehenden Erinnerung an Jesus, und zwar an seinen Tod, sofern er in ihm für die Menschen sich hingab und durch seinen Tod sie in ein neues Verhältniß zu Gott setzte. Der Kelch ist der neue Bund, oder stellt den neuen Bund in sich dar als einen auf dem Blute, dem Kreuzestode Christi beruhenden. So oft man daher von dem Brode esse und aus dem Kelche trinke, solle man den Tod des Herrn verkündigen, bis er komme. Das, was man im Abendmahl als den Leib und das Blut Christi vor sich hat, soll also die Stelle Christi selbst vertreten, statt seiner eigenen persönlichen Gegenwart gelten, und die darauf sich beziehende Handlung soll die Vergangenheit, in welcher er selbst persönlich da war, mit der Zukunft, in welcher er selbst persönlich wieder kommen wird, durch die anschaulichste, lebendigste Erinnerung an ihn vermitteln, welche ebendarum nur den Moment in seinem Leben fixiren konnte, in welchem er durch die Hingabe seiner Person das zu vollbringen im Begriffe war, was die wesentlichste Grundlage der neuen, durch ihn gestifteten Religion seyn sollte. Daß man somit in den Elementen des Abendmahls gleichsam ihn selbst vor sich hat, als den für uns Gestorbenen, in ihnen seines blutigen Kreuzestodes sich bewußt wird, in diesem Sinne sie als Symbole seines Leibes und Blutes betrachtet, ist der eigentliche Begriff des Abendmahls. Darum kann es auch keine größere Versündigung in Beziehung auf das Abendmahl geben, als wenn der Genuß des Brodes und Kelches nicht mit dem bestimmten Bewußtseyn geschieht, daß sie der Leib und das Blut Christi sind. Man macht sich dadurch einer Sünde gegen den Leib und das Blut Christi schuldig, darum, weil man sich des großen Unterschieds nicht bewußt ist, welcher zwischen diesem so bedeutungsvollen Essen und Trinken und jedem andern stattfindet, und ebendarum auch den Zweck nicht erfüllt, für welchen das Abendmahl zur immer neuen Verkündigung seines Todes und zur fortgehenden Veranschaulichung seiner persönlichen Gegenwart gestiftet ist. Nehmen wir alles dieß zusammen, so ist es eigentlich die geschichtliche Erinnerung an Christus, als den Stifter des Christenthums, worin nach dem Apostel die Hauptbedeutung des Abendmahls besteht. Wie er selbst das, was

sich darauf bezog, auf dem Wege der geschichtlichen Ueberlieferung erhalten hat, 1. Cor. 11, 23., so soll das Abendmahl selbst das Hauptmittel seyn, die geschichtliche Erinnerung an Christus, als den Stifter des Christenthums stets lebendig zu erhalten. Als geschichtliche Religion hängt das Christenthum ganz an der Person seines Stifters, daß der geschichtliche Zusammenhang mit ihm stets in lebendigem Bewußtseyn erhalten werde, ist daher eine wesentliche Bedingung des Fortbestehens der christlichen Gemeinschaft. Je enger und unmittelbarer daher das Abendmahl die Glieder der christlichen Gemeinschaft mit Christus verknüpft, desto mehr ist es selbst der substanzielle Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft, das, was sie von allen andern religiösen Gemeinschaften chararacteristisch unterscheidet. Der Mittelpunkt jeder Religion kann nur da seyn, wo sich ihre Bekenner am unmittelbarsten dessen bewußt werden, was der wesentliche Inhalt jeder Religion ist, der Versöhnung mit Gott. Dieser Mittelpunkt ist, wie der Apostel selbst in dieser Beziehung das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum zusammenstellt, 1. Cor. 10, 18. f., in der jüdischen Religion der Opferaltar des einen Tempels, in der heidnischen der Opfercultus überhaupt, in der christlichen das Abendmahl. Das Abendmahl ist die Verkündigung des Todes Jesu, somit auch der durch ihn geschehenen Versöhnung. Dieser Versöhnung aber kann man sich nur durch die geschichtliche Erinnerung an die Thatsache des Kreuzestodes Jesu bewußt werden. Nur in dieser geschichtlichen Beziehung ist daher das Abendmahl der Mittelpunkt der christlichen Religion, und wer sie nicht mit lebendigem Bewußtseyn festhält, muß daher auch dem Mittelpunkt der christlichen Religion mehr oder minder entrückt werden. Nur in der lebendigen Beziehung zu Christus und seinem Versöhnungstod, wie sie im Abendmahl zum Bewußtseyn kommt, wird die christliche Gemeinschaft zu einem *σῶμα Χριςῦ*.

Fünftes Kapitel.

Das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum.

Der tiefste innere Grund, auf welchem die Rechtfertigungslehre des Apostels beruht, ist das sittliche Bewußtseyn des Menschen. An

dem sittlichen Bewußtseyn des noch unter dem Gesetze stehenden Menschen erweist sich das Gesetz in seinem Unvermögen zur Beseligung des Menschen. Gesetz und Glaube verhalten sich in ihrer Beziehung zum sittlich-religiösen Bewußtseyn des Menschen wie Entzweiung und Versöhnung. Derselbe Gegensatz aber, welcher im individuellen Bewußtseyn des Menschen seine tiefste intensive Bedeutung hat, stellt sich in dem Verhältniß des Judenthums und Christenthums als ein großer geschichtlicher Gegensatz dar. Wie sich dem Apostel sein christliches Bewußtseyn erst aus dem Gegensatz zum Judenthum entwickelte, so ist der Gegensatz zum Judenthum der Hauptgesichtspunkt, aus welchem der Apostel das Christenthum betrachtet. Je mächtiger dem Apostel das Bewußtseyn sich aufdrang, daß im Christenthum als einer neuen διαθήκη ein ganz neues Princip des religiösen Lebens gegeben sey, desto mehr sah er sich dadurch genöthigt, das Verhältniß der beiden διαθῆκαι in ihrem Unterschied von einander zu bestimmen. Die Art und Weise, wie er dieß thut, enthält Ideen, die aus einer tiefen großartigen Anschauung des Entwicklungsgangs der Religionsgeschichte hervorgegangen sind.

Das Hauptresultat der vorchristlichen Religionsgeschichte spricht der Apostel Röm. 3, 9. in dem Satze aus, daß Juden und Heiden insgesammt unter der Sünde sind, d. h. daß in der jüdischen und heidnischen Welt von keinem gesagt werden kann, er sey ein wahrhaft Gerechtfertigter gewesen, weil keiner ohne Sünde ist, ohne Glauben aber keine Vergebung der Sünden seyn kann. Was der Apostel in den drei ersten Kapiteln des Römerbriefs ausführt, ist nur die empirische Nachweisung des aus der Rechtfertigungslehre des Apostels sich ergebenden Satzes, daß ohne Glauben Niemand gerecht seyn kann. Gibt es also ohne den Glauben keine Gerechtigkeit, so kann die ganze vorchristliche Zeit nur diesen Mangel an Gerechtigkeit, die überall hervorbrechende Sündhaftigkeit bezeugen. Indem nun aber der Apostel die Sündhaftigkeit als den allgemeinen Character der vorchristlichen Zeit auffaßt, führt er ihn auch auf ein allgemeines Princip zurück. Weil in ihr nur die Sünde herrscht, die Macht der Sünde noch durch kein ihr entgegenwirkendes Princip gebrochen werden konnte, ist die Sünde selbst das in ihr herrschende Princip, und die vorchristliche und die christliche Zeit, oder Adam und Christus, verhalten sich zu einander, wie Sünde und Gnade, wie Tod und Leben, oder auch wie Gesetz und Glaube. Von

diesem Hauptgegensatz handelt der Apostel Röm. 5, 12. f. Nachdem er dem Mangel des δικαιῶσθαι ἐξ ἔργων νόμου in der vorchristlichen Zeit das δικαιῶσθαι ἐκ πίστεως als das neue in Christus gegebene Princip des religiösen Lebens gegenübergestellt hat, erhebt er sich auf diesen allgemeinen Standpunkt, um die vorchristliche und die christliche Zeit in ihrem wesentlichen Unterschied auseinanderzuhalten. Die Allgemeinheit der Herrschaft der Sünde und des Todes stellt sich schon darin dar, daß beide schon in dem ersten Menschen ihren Anfang genommen und von ihm aus zu allen Menschen sich verbreitet haben. Demnach, diese Folgerung zieht der Apostel aus dem Vorangehenden, verhält es sich mit Christus, wie mit Adam, sofern der Eine wie der Andere das Princip einer durch ihn bestimmten großen weltgeschichtlichen Periode ist. es ist hier, wie dort, wo durch Einen Menschen die Sünde in die Welt kam, und durch die Sünde der Tod, und so ist zu allen Menschen der Tod hindurchgedrungen, zum deutlichen Beweis, daß alle gesündigt haben. So glaube ich, trotz der Abweichung von den bisherigen gangbaren Erklärungen die Worte: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, von deren richtigen Erklärung hauptsächlich die Auffassung der ganzen Stelle abhängt, nehmen zu müssen. Grammatisch betrachtet kann ἐφ' ᾧ nicht anders genommen, als in der Bedeutung: „weil," die als eine sehr gewöhnliche außer allem Zweifel ist. Es ist auch gar nicht zu sehen, wenn man den Satz ἐφ' ᾧ π. ἥμ. zunächst nur in seinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nimmt, was gegen diese Bedeutung von ἐφ' ᾧ hier eingewendet werden soll. Warum sollen denn die Worte des Apostels nicht einen ganz passenden Sinn enthalten, wenn er sagt: nachdem einmal durch Adam Sünde und Tod, in diesem engen Zusammenhang mit einander, die Macht eines herrschenden Princips erhalten haben, ist so der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben? Betrachtet auch der Apostel Sünde und Tod aus dem Gesichtspunkt eines allgemeinen, unabhängig von dem Einzelnen herrschenden Princips, so ist ja dadurch auf keine Weise ausgeschlossen, daß der durch Adam gesetzte Zusammenhang zwischen Sünde und Tod für jeden Einzelnen durch seine eigene Sünde vermittelt ist. Um den Schein zu beseitigen, als wenn die eigene Sünde die einzige wahre Ursache des Todes wäre, wollte man dem ἐφ' ᾧ, statt es geradezu durch „weil" zu übersetzen, die Bedeutung geben: unter der Bestimmtheit daß, solchergestalt, daß, insofern als u. s. w., wodurch

demnach der Tod nicht von der Sünde jedes Einzelnen abhängig gemacht, sondern die letztere nur als ein Umstand aufgeführt wäre, welcher bei dem schon wegen der Sünde Adams herrschenden Tode stattfindet. Welches Interesse kann man aber haben, den Satz ἐφ' ᾧ π. ἥμ. sosehr nur zu einer Nebenbestimmung zu machen, und wie zweideutig hätte der Apostel sich ausgedrückt, wenn er die eigene Sünde des Einzelnen als Ursache des Todes blos dadurch beseitigt hätte, daß er eine Partikel gebrauchte, welche neben der unläugbaren Bedeutung „weil" vielleicht auch jene andere hatte, denn wenn auch ἐφ' ᾧ sowohl = ἐπὶ τέτῳ, ὅτι, als auch = ἐπὶ τέτῳ, ὥσε, so ist doch „unter der Bedingung daß" und „unter der Bestimmtheit daß" nicht ganz dasselbe. Die Frage, die man bei der richtigen Auffassung von V. 12. zu beantworten hat, kann nur diese seyn: warum der Apostel im zweiten Theil des Verses den Tod voranstellt und die Sünde nachfolgen läßt, warum er nicht gemäß dem Vorangehenden sagt: und so haben nun auch alle Menschen gesündigt und der Tod ist zu allen hindurchgedrungen. Diese Frage ist aber nicht blos dadurch zu beantworten, daß man die causative Bedeutung von ἐφ' ᾧ schwächt und den Tod von dem ἐφ' ᾧ π. ἥμ. so viel möglich unabhängig macht, sondern man hat dabei hauptsächlich auch den Zusammenhang mit dem Folgenden in's Auge zu fassen, da der Apostel V. 13. mit γὰρ fortfährt. Gerade dieß aber ist bei der bisherigen Behandlung der Stelle am meisten zu vermissen, daß auf den Zusammenhang mit V. 13. keine Rücksicht genommen, wenigstens darüber keine genügende Auskunft gegeben wurde. Der Zusammenhang wird erst klar, wenn man die Stelle so auffaßt, daß der Apostel, wie er V. 13. aus der Herrschaft des Todes auf das Vorhandenseyn der Sünde schließt, so auch schon V. 12. aus der Allgemeinheit des Todes die Allgemeinheit des ἥμαρτον folgert, oder die erstere als Beweis der letztern betrachtet. Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, was voraussetzt, wobei die Voraussetzung stattfindet, daß alle gesündigt haben. Denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt, nicht einmal diese Periode war ohne Sünde, Sünde aber wird da nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist, und man könnte daher sagen, es sey in dieser Zeit keine Sünde gewesen, allein der klare Beweis des Vorhandenseyns der Sünde auch in dieser Periode ist der Tod, welcher von Adam bis Moses herrschte, die Menschen die-

ser Periode müssen demnach gleichfalls gesündigt haben, wenn auch ihre Sünden der Uebertretung Adams, der gegen ein positives Gebot sündigte, nur ähnlich, nicht vollkommen gleich waren. Der Hauptgedanke des Apostels ist die Allgemeinheit sowohl der Sünde als des Todes, und der wesentliche Zusammenhang der Sünde und des Todes. Da nun die Allgemeinheit der Sünde nichts so unmittelbar Gewisses ist, wie die Allgemeinheit des Todes, so beweist er die Allgemeinheit der Sünde aus der Allgemeinheit des Todes, weil der Tod nicht seyn kann ohne das, was er zu seiner Voraussetzung hat, die Sünde. Aus der ganzen Argumentation des Apostels geht daher auf's Deutlichste hervor, daß wenn er auch in Sünde und Tod die Macht eines seit Adam in der Menschheit herrschenden Princips erkennt, er doch den Tod des Menschen nur durch die Zurechnung der eigenen Thatsünde jedes Einzelnen sich vermittelt denkt, so daß die Stelle das gerade Gegentheil von dem beweist, was man aus ihr als einer Hauptbeweisstelle für die Lehre von der Erbsünde gewöhnlich beweisen will. Es fragt sich nur, ob ἐφ' ᾧ in dem angegebenen Sinne genommen werden kann, was jedoch kaum einem Zweifel unterliegen kann, indem die gewöhnliche Bedeutung „weil" nur genauer ausgedrückt ist, wenn dafür gesagt wird: unter der Voraussetzung, so daß dabei vorausgesetzt werden muß, der Unterschied ist nur, daß, was „weil" schlechthin objectiv aussagt, durch jene andere Bedeutung, gemäß der sonstigen Bedeutung der Präposition ἐπὶ, für das subjective Bewußtseyn logisch explicirt wird, indem für den Zweck einer logischen Argumentation Grund und Folge, die Voraussetzung und das, was durch die Voraussetzung erklärt werden soll, auseinandergehalten werden. Ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ π. ἥμ. heißt demnach: der Tod kam zu allen, unter der Voraussetzung, daß alle sündigten, d. h. was zu seiner Voraussetzung hat, nur unter der Voraussetzung erklärt werden kann, daß u. s. w., das Eine setzt immer das Andere voraus. Gibt es eine Zeit, in welcher von keiner Sünde die Rede seyn sollte, so ist es die Periode von Adam bis Moses, und doch ist auch diese Periode so gewiß nicht ohne Sünde, so gewiß auch in ihr der Tod herrschte. Daß diese logische Explication von Grund und Folge die eigentliche Bedeutung von ἐφ' ᾧ ist, läßt sich auch aus den beiden andern Stellen nachweisen, in welchen ἐφ' ᾧ im N. T. sich noch findet, 2. Cor. 5, 4. Phil. 3, 12., auch für diese Stellen paßt diese Bedeutung weit besser, als die gewöhnliche „weil".

In der erstern Stelle sagt der Apostel: Als solche, die im Leibe sind, seufzen wir unter der Bürde; fährt er nun fort: weil wir nicht wollen ausgekleidet, sondern nur überkleidet werden, so ist dieß nicht klar, ἐφ' ᾧ ist auch hier logisch zu nehmen, für den Zweck einer Argumentation. Im Leibe seufzen wir unter einer Bürde, dieß setzt jedoch nicht voraus, daß wir ausgekleidet, sondern nur, daß wir überkleidet zu werden wünschen, man darf daraus nicht den Wunsch des ἐκδυσ., sondern nur des ἐπενδ. schließen. Die zweite Stelle wird gewöhnlich so genommen: Ich jage aber nach, ob ich es auch ergreife, wozu ich auch ergriffen wurde. Dieß ist eben so ungenau als unklar. Die richtige, der sonstigen Bedeutung von ἐφ' ᾧ entsprechende Erklärung kann nur seyn: was voraussetzt, daß u. s. w. Ich jage nach, ob ich es auch ergreife, was freilich nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß ich von Christus ergriffen worden bin. Die Vergleichung dieser drei Stellen zeigt zugleich, daß ἐφ' ᾧ zusammengehört, und nur als Conjunction genommen werden kann. Auch die Erklärung, welche zwar an die sonstige Bedeutung der Präposition ἐπὶ sich näher anschließt, zu ᾧ aber θάνατος, oder den Satz εἰς πάντας — διῆλθεν bezieht, läßt sich daher nicht rechtfertigen. Der Tod soll die festgesetzte Sündenfolge seyn, unter deren Voraussetzung alle Einzelnen sündigten, oder der vorausbestimmte Erfolg, zu welchem sie sündigten. Es würde dieß überdieß nicht ἐφ' ᾧ, sondern εἰς ὅν heißen.

Hiedurch ist bestimmt, in welchem Sinne Adam Typus des künftigen oder zweiten Adam ist. Beide, Adam und Christus, stehen einander gegenüber, wie die Herrschaft der Sünde und des Todes, und die die Herrschaft der Sünde und des Todes aufhebende Macht der Gnade. Was der Apostel V. 15. f. über den Unterschied beider bemerkt, ist minder wesentlich, es dient nur zur Verstärkung des Contrastes. Es verhält sich, sagt er, mit der Gnadengabe nicht ebenso, wie mit dem Fehltritt. Denn wenn durch den Fehltritt des Einen viele gestorben sind, so hat sich nur um so mehr (je mehrere gestorben sind) die Gnade Gottes und das Geschenk in der Gnade des Einen Menschen, Jesus Christus, an vielen wirksam erwiesen. Und nicht, wie es dort durch Einen geschah, der gesündigt hat, ist es bei dem Gnadengeschenk. Der Urtheilsspruch wurde von Einem aus zum Verdammungsurtheil, die Gnadengabe von vielen Fehltritten aus zum Rechtfertigungsurtheil. Wenn durch den Fehltritt des Einen der Tod durch

den Einen herrschte, so werden weit mehr die, welche die Fülle der Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen Jesus Christus (es ist also nicht blos der quantitative Gegensatz des ἐξ ἑνός und des ἐκ πολλῶν V. 16., sondern auch der qualitative, daß die Herrschaft des Lebens durch die Gnade unendlich mehr ist als die Herrschaft des Todes durch die Sünde V. 17.). Wie es nun durch Einen Fehltritt für alle Menschen zum Verdammungsurtheil kam, so kommt es durch Ein Rechtfertigungsurtheil für alle Menschen zur Rechtfertigung. Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen Sünder geworden sind die Vielen (die mit ihm unter der Einheit des Princips zusammengehören), so werden durch den Gehorsam des Einen gerecht werden die Vielen. Obgleich diese Gegensätze zum Theil nur äußerliche Beziehungen enthalten, so heben sie doch den durch das Ganze hindurchgehenden Hauptgedanken hervor, daß sich in Adam wie in Christus ein weltgeschichtliches Princip darstellt. Die ganze vorchristliche Zeit war die Periode der Herrschaft der Sünde und des Todes. Wenn auch jeder Einzelne nur dadurch stirbt, daß er selbst sündigt, und jedem seine Sünden ebenso als Uebertretungen zugerechnet werden wie dem Adam seine Sünde, so ist doch durch die erste Sünde ein Princip zu seiner Realität gekommen, dessen Macht sich keiner entziehen kann, und Adam, mit dessen Person das Princip gleichsam identisch ist, übt dadurch einen bestimmenden Einfluß auf alle seine Nachkommen aus, obgleich, was von ihm ausgeht, nichts anders ist, als die Macht des in ihm nur actuell gewordenen Princips. Die Frage, wie sich Adam selbst zu dem in ihm gleichsam persönlich gewordenen Princip verhält, ob das Vorhandenseyn des Princips nur als die Folge eines Acts seiner Freiheit anzusehen, oder dieser Act der Freiheit selbst schon aus der Wirksamkeit des Princips zu erklären ist, liegt außerhalb des Gesichtskreises des Apostels. Gewiß stund ihm, soweit seine Ansicht aus der von ihm gegebenen Entwicklung derselben zu ersehen ist, beides gleich fest, daß das Princip nicht ohne die Freiheit, sondern nur durch ihre Vermittlung wirkt, und daß das Princip eine von aller Freiheit unabhängige über ihr stehende Macht ist. Was den weitern bestimmteren Unterschied der durch Adam und Christus repräsentirten Principien betrifft, so kann hievon erst in der Folge die Rede seyn. Hier müssen wir uns zunächst zum Judenthum wenden.

Was von der vorchristlichen Zeit als der Periode der Herrschaft

der Sünde gilt, gilt auch vom Judenthum. Auch im Judenthum herrschte also die Sünde, da aber das Judenthum durch sein Gesetz vom Heidenthum sich unterscheidet, Judenthum und Gesetz dem Apostel so wesentlich identische Begriffe sind, daß er, wo nicht das mosaische Gesetz ist, nur ein Analogon des Gesetzes sieht, so fragt sich, wie sich im Judenthum die Herrschaft der Sünde zu der Herrschaft des Gesetzes verhält, ob jene durch diese beschränkt oder verstärkt wurde. Diese Frage sollte man freilich kaum aufzuwerfen veranlaßt seyn, und sie einfach dadurch als beantwortet betrachten, daß der Apostel Gal. 3, 19. sagt, das Gesetz sey der Uebertretungen wegen gegeben, d. h. als Schranke gegen sie, aber der Apostel behauptet wirklich beides zugleich, daß das Gesetz der Herrschaft der Sünde nicht blos entgegenwirkt, daß es sie im Gegentheil sogar verstärkt habe. Das Gesetz, sagt der Apostel Röm. 5, 20., mit klaren Worten trat nur dazu in die Herrschaft der Sünde ein, um die Uebertretung zu vergrößern, die Sünde also gleichsam ihren Begriff erschöpfen, ihre Herrschaft zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen. Man kann sich nicht wundern, daß man an diesem parador lautenden Ausspruch des Apostels öfters Anstoß genommen hat. Ist das Gesetz für einen bestimmten Zweck gegeben, wie sollte denn dieser Zweck nicht die Hemmung, Beschränkung, Ueberwindung, vielmehr die Mehrung und Förderung der Sünde gewesen seyn? Und doch löst sich das Räthsel auf dem Standpunkt des Apostels sehr einfach. Nur ist die Sache damit noch nicht abgethan, daß man mit Rückert u. A. bemerkt, der Apostel erkenne keinen Zufall an, alles Geschehene, zumal was in irgend einer Beziehung zum großen Erlösungsplane stehe, sey von Gott gewollt und geordnet, nun sey die Erscheinung vor ihm gelegen, das Gesetz habe des Sündigens nicht weniger, sondern mehr gemacht, eben dadurch aber sey die Menschheit reifer geworden und bereiter zum Empfang des Heils, eben darin habe die Gnade sich zu verherrlichen Gelegenheit gehabt, da habe er nur so urtheilen können, Gott mußte gewollt haben, was in der Erfahrung vor ihm lag, die Vermehrung der Sünde durch das Gesetz. Die Vermehrung der Sünde durch das Gesetz kann Gott nie gewollt haben, machte das Gesetz durch die Vermehrung der Sünde für die Gnade reifer, so hätte Gott die Sünde oder das Gesetz nur um der Gnade willen gewollt, aber die Frage bleibt immer, wie das Gesetz, wenn auch der Weg zur Gnade durch die Sünde hindurchgehen sollte, die Ursache der Mehrung der

Sünde gewesen seyn kann. Gehört dieß an sich zum Wesen des Gesetzes, so kann freilich Gott, wenn er überhaupt das Gesetz wollte, es auch nur mit dieser Wirkung gewollt haben, aber wie kann das Gesetz, das sich doch seiner Natur nach nur negativ gegen die Sünde verhalten kann, ein positives Mittel der Förderung der Sünde seyn? Allein man darf sich hier nur daran erinnern, welchen Begriff der Apostel mit der Sünde verbindet, daß ihm die Sünde, was sie ist, wesentlich nur in dem Bewußtseyn ist, das man von ihr hat. Vermehrt, erhöht, verstärkt hat daher das Gesetz die Sünde, weil die Sünde erst durch das Gesetz und am Gesetz zum Bewußtseyn kam, in diesem Bewußtseyn also erst den Boden ihrer wahren Existenz und Realität hatte. *Διὰ γὰρ νόμε*, sagt der Apostel Röm. 3, 20., *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, und *ἁμαρτία ἐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμε*. Wollte man nun aber sagen, hätte der Apostel dieses Qualitative gemeint, daß Handlungen, die an sich nicht sündhaft sind, erst durch das Gesetz den Character der Sünde erhalten, sofern man, wenn sie an das Gesetz gehalten werden, sich ihres Widerspruchs mit dem Gesetze bewußt wird, so würde er sich anders ausgedrückt, nicht schlechthin von dem *παράπτωμα*, sondern von der *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* gesprochen haben, so darf man sich nur den Satz des Apostels *διὰ νόμε ἐπίγνωσις* näher analisiren, um einzusehen, daß dieses qualitative Verhältniß des Gesetzes zur Sünde von dem quantitativen, dem *πλεονάζειν τὸ παράπτωμα* nicht wesentlich verschieden ist, daß das Eine nur der subjective, das Andere der objective Ausdruck für dieselbe Eigenschaft und Wirkung des Gesetzes ist. Es versteht sich von selbst, daß das Gesetz nicht die unmittelbare Ursache der Sünde ist, es bringt die Handlungen, welche als Sünde anzusehen sind, nicht selbst hervor, sondern es bringt sie in ihrem Widerspruch mit dem Gesetz als Sünde nur zum Bewußtseyn. Je allgemeiner nun aber das Gesetz zum Maaßstab der Beurtheilung der Handlungen der Menschen gemacht wird, je tiefer das Gesetz in das Bewußtseyn der Menschen eindringt, desto mehr nimmt die Sünde auch quantitativ zu, es häuft sich Sünde auf Sünde, weil dem Gesetz gegenüber in den Handlungen der Menschen so Vieles nur als Sünde erkannt werden kann, und das Gesetz scheint so nur dazu da zu seyn, die Uebertretungen der Menschen zu mehren und das Maas ihrer Sünden voll zu machen. Es macht sie aber nur dadurch voll, nicht daß es die Sünde an sich,

sondern nur das Bewußtseyn der Sünde realisirt, und es kann daher, wenn man sich nur an die objective Seite der Sache hält, gesagt werden, das Gesetz sey für den Zweck zur Sünde hinzugekommen, um die Sünde zu vermehren, oder den Proceß der Sünde in seinem ganzen quantitativen Umfang, durch das *πλεονάζειν τὸ παράπτωμα*, sich vollziehen zu lassen, vollziehen aber kann sich dieser Proceß immer nur dadurch, daß, was an sich schon Sünde ist, zum Bewußtseyn der Sünde wird. Nur sofern also das Bewußtseyn der Sünde zum Wesen der Sünde selbst gehört, ist das Gesetz selbst zur Realisirung der Sünde gegeben, woraus sich schon von selbst ergibt, wie das Gesetz sowohl für als gegen die Sünde ist. Es ist für die Sünde, weil die Sünde nur durch das Gesetz ihren Verlauf nehmen kann, sofern es ohne Gesetz auch keine Sünde, oder ohne das Bewußtseyn der Sünde auch keine Sünde gibt, es ist aber gegen die Sünde, weil das Bewußtseyn der Sünde die nothwendige Voraussetzung ist, unter welcher allein die Sünde aufgehoben werden kann. Nur wenn man vor allem weiß, was Sünde ist, ist auch die Möglichkeit da, daß die Sünde aufgehoben wird, je stärker das Bewußtseyn der Sünde ist, desto mehr ist schon in diesem Bewußtseyn die Macht der Sünde gebrochen. Wo, sagt der Apostel Röm. 5, 20., die Sünde ihr höchstes quantitatives Maas erreicht hat, da ist die Gnade um so überwiegender, damit wie die Sünde in dem Tode (in dem Element des Todes) geherrscht hat, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben. Der ganzen Darstellung nach sieht der Apostel in dem Gesetz nur ein Moment der Herrschaft der Sünde, von welcher er in dem Abschnitt Röm. 5, 12—21. spricht, das Gesetz muß hinzukommen, damit die Herrschaft der Sünde ihren höchsten Grad erreichen kann, Sünde und Gesetz sind die herrschenden Mächte dieser Periode, aber es darf dieß nicht objectiv genommen werden, sondern nur in dem subjectiven Sinn, in welchem der Apostel 1. Cor. 15, 56. sagt, die *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* sey *ὁ νόμος*.

Schon aus diesem Grunde steht das Judenthum in der Form des Gesetzes in keinem so schlechthin negativen Verhältniß zum Christenthum, als es den Worten des Apostels nach zunächst zu seyn scheint. Das Judenthum ist als Gesetz der Gegensatz zu der Gnade des Christenthums, es kann daher im Judenthum unter der Herrschaft des Gesetzes kein anderer religiöser Zustand stattfinden, als derjenige, welchen der

Apostel als die natürliche Folge der Unmöglichkeit des δικαιῦσθαι ἐξ ἐργων νόμυ beschreibt, aber das Judenthum ist auch die subjective Vermittlung dieses Gegensatzes in der nur durch das Gesetz möglichen Erkenntniß der Sünde. Schon dieß setzt das Judenthum in eine ungleich nähere Beziehung zum Christenthum, als das Heidenthum, ja, es kann eigentlich der Weg zum Christenthum aus dem Heidenthum nur durch das Judenthum hindurchgehen, weil die Erkenntniß der Sünde, ohne welche die Empfänglichkeit für die Gnade nicht möglich ist, nur aus dem Gesetze kommen kann, der Apostel schreibt jedoch dem Judenthum oder der alttestamentlichen Religionsverfassung in ihrem Verhältniß zum Christenthum noch mehr zu, sie ist in ihrem Gesetz nicht blos vorbereitend, vermittelnd, die nothwendige Voraussetzung, sondern der alte Bund und der neue verhalten sich auch zu einander, wie Verheißung und Erfüllung, es ist im A. T. ideell schon enthalten, was sich im Christenthum nur verwirklicht hat. Der wesentlichste Mittelpunkt des ganzen Christenthums, die Rechtfertigung durch den Glauben in ihrem Gegensatz zu der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes, ist im A. T. schon präformirt. Der Glaube Abrahams ist wesentlich schon dasselbe, was der rechtfertigende Glaube der Christen ist. Das Judenthum oder das A. T. ist daher nicht blos in dem engern Sinne zu nehmen, in welchem es eine ebenso particuläre Form der Religion ist, wie das Heidenthum, und wie dieses sich ebenso negativ zum Christenthum verhält, sondern es ruht zugleich auf einer Grundlage, von welcher aus es über alles Particularistische übergreift, und schon dieselbe Universalität enthält, die zum Character des Christenthums gehört. Dieß meint der Apostel, wenn er Röm. 3, 27. die Rechtfertigung durch den Glauben selbst ein Gesetz nennt, einen νόμος πίςεως, somit aus dem Specifischen des Gesetzes als das Wesen, den eigentlichen Begriff desselben dieß hervorhebt, daß es überhaupt eine religiöse Norm zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen ist, so daß das Gesetz als das Gesetz der Werke nur das Besondere von dem Allgemeinen ist, das auch schon in ihm ist und sich sodann nur entweder zu dem Einen oder dem Andern modificirt, dem νόμος ἔργων oder νόμος πίςεως. Und wie schon in dieser Beziehung das Besondere nicht ohne das Allgemeine, das es zu seiner Voraussetzung hat, gedacht werden kann, so ist ja, wie der Apostel in demselben Zusammenhang sagt, auch der Gott des Judenthums nicht blos der Gott der Juden, sondern auch der

Heiden, Gott im absoluten Sinn, und als solcher, als der Eine Absolute, muß er doch auch eine allgemeine Norm der Rechtfertigung aufstellen, welche für die Beschneidung sowohl als für die Vorhaut nur die Rechtfertigung durch den Glauben seyn kann. Wie kann also gesagt werden, daß durch den Glauben das Gesetz aufgehoben werde, da die Rechtfertigung durch den Glauben nur das realisirt, was schon das Gesetz als sein Allgemeines, als den die particuläre Form durchbrechenden Begriff, in sich enthält? Hiemit macht der Apostel den Uebergang auf seine Erörterung über den Glauben Abrahams, Röm. 4, 1. f. *, indem er in dem Glauben Abrahams an die göttliche Verheißung dieselbe Zurechnung des Glaubens als Gerechtigkeit nachweist, welche zum christlichen Begriff der Rechtfertigung gehört. Zugerechnet wurde also Abraham sein Glaube, und zwar so lange er noch unbeschnitten war, und so wenig war die Beschneidung Grund dieser Zurechnung seines Glaubens, daß sie vielmehr erst eine Folge davon war, da er ja die Beschneidung nur als ein Zeichen erhielt, das seine schon in der Vorhaut erlangte Glaubensgerechtigkeit bestätigen sollte, so daß er würde ein Vater aller, die in der Vorhaut glauben, indem auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet wird, und ein Vater der Beschneidung, für die, welche nicht blos aus der Beschneidung sind, sondern auch in den Fußstapfen des in der Vorhaut bewiesenen Glaubens ihres Vaters Abrahams wandeln, d. h. für solche, welche obgleich beschnitten, das Wesen und den Grund der Rechtfertigung nicht in die Beschneidung, sondern in den Glauben setzen, somit auch nicht durch das Gesetz, sondern nur durch den Glauben gerecht werden wollen. Nun zeigt der Apostel, wie wenig das Gesetz (nämlich in seinem particulären specifischen Sinne) irgend eine Beziehung zu der Verheißung hat, welche dem Abraham in Folge seines Glaubens zu Theil wurde. Dem Abraham oder seinen Nachkommen wurde der Besitz der Welt verheißen. Diesen Besitz sollten sie aber nicht durch das Gesetz, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit erhalten, wie es der Natur der Sache nach nicht anders seyn

* Die Stelle Röm. 4, 1. nehme ich so: Wenn nun das Gesetz selbst wesentlich im Glauben besteht, alles nur am Glauben hängt, was sollen wir sagen, daß Abraham, unser Vater, durch die Beschneidung erlangt habe (κατὰ σάρκα kann nur auf die Beschneidung gehen, wenn auch der Ausdruck allgemein zu nehmen ist)? Nichts hat er dadurch erlangt, so wenig als durch andere Werke dieser Art, die in die gleiche Kategorie mit der Beschneidung gehören.

konnte, denn wenn sie ihn auf dem Wege des Gesetzes, durch Beobachtung desselben hätten erlangen sollen, so hätten ja Glaube und Verheißung gar keine Bedeutung gehabt, der Glaube wäre leer gewesen und die Verheißung aufgehoben worden. Denn das Gesetz bewirkt Zorn, d. h. das Gegentheil der Gesinnung, aus welcher die Verheißung hervorgeht, weil Gesetz und Sünde correlate Begriffe sind, so daß, wo kein Gesetz, auch keine Uebertretung ist, und wo Gesetz, auch Sünde und Strafe, das strafende Mißfallen Gottes. Weil also das Gesetz hier nichts zu thun hat, sollten sie den Besitz nicht auf dem Wege des Gesetzes, sondern des Glaubens erlangen, damit sie ihn in Gemäßheit der Gnade erlangen, auf daß die Verheißung ihre Gültigkeit hätte für alle Nachkommen, nicht blos für die Nachkommen aus dem Gesetz, sondern auch für die aus dem Glauben Abrahams, welcher der Vater von uns allen ist (wie geschrieben steht: ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht), vor Gott, welchem er glaubte als dem, der die Todten lebendig macht, und was nicht ist, in's Daseyn ruft. Schon in Abraham hat sich also der Glaube ganz als das Princip erwiesen, durch welches der Mensch allein in ein beseligendes Verhältniß zu Gott kommen kann. Wie Abraham Gott glaubte und sein Glaube ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde, so glauben jetzt die Christen, als Glaubende sind sie Söhne Abrahams, im Hinblick darauf, daß Gott die Völker aus dem Glauben rechtfertigt, hat die Schrift dem Abraham verheißen, daß in ihm alle Völker gesegnet werden sollen, Gal. 3, 6. So wenig ist daher die christliche Rechtfertigung durch den Glauben in ihrem Gegensatz gegen das Gesetz, eine Beeinträchtigung der alttestamentlichen Religionsverfassung, daß sie sich vielmehr nur an das anschließt, was im A. T. selbst über dem Gesetze steht, es geht in ihr nur eine schon vor dem Gesetze gegebene Verheißung in Erfüllung, welcher ihr Vorzug vor dem Gesetz auf keine Weise abgesprochen werden kann. Daß es sich mit dem Gesetze wirklich so verhält, daß es im Zusammenhange der alttestamentlichen Religionsverfassung nur eine untergeordnete secundäre Stellung hat, in welcher es ebenso tief unter dem Christenthum steht, als unter der dem Abraham gegebenen Verheißung, in welcher ja nur voraus schon ausgesprochen ist, was im Christenthum zu seiner vollen Realität kommen sollte, zeigt der Apostel Gal. 3, 15. f. in einer Argumentation, für welche er als allgemein anerkannte Wahrheit den Grundsatz voranstellt: Eines Menschen rechts-

kräftige Verfügung hebt Niemand auf, und verordnet nichts hiezu, man läßt sie ganz, wie sie ist, und erlaubt sich auch nicht durch eine erst hinzukommende Bestimmung etwas an ihr zu ändern. Wenn nun schon die rechtsgültige Verfügung eines Menschen Niemand aufheben oder abändern kann, so kann dieß gewiß noch weit weniger bei einer göttlichen Verfügung angenommen werden. Auf diesen, die allgemeine Wahrheit enthaltenden Obersatz folgt nun im Argumente des Apostels der subsumirende Untersatz: Nun ist aber in der dem Abraham gegebenen Verheißung in Beziehung auf sein *σπέρμα* eine bestimmte göttliche Verfügung getroffen worden, und zwar so bestimmt, daß sie nur auf Christus gehen kann, nur in ihm realisirt wird. Also kann, dieß ist der hieraus sich ergebende Schlußsatz, die von Gott getroffene Verfügung oder die dem Abraham gegebene Verheißung durch nichts aufgehoben und ungültig gemacht werden, sie kann nur in Christus, auf welchen sie sich bezieht, in Erfüllung gehen. Diesen Schluß drückt der Apostel wegen der eingeschobenen Erklärung in freier Form so aus V. 17.: *τῦτο δὲ λέγω* u. s. w., hiemit will ich aber dieß sagen u. s. w. Wenn die göttliche Verfügung überhaupt nicht aufgehoben werden kann, so kann sie auch nicht durch das Gesetz aufgehoben werden. Das Gesetz ist also hier das Hauptmoment, denn daß das Gesetz nicht der fortbestehenden Gültigkeit jener *διαθήνη* entgegengehalten werden könne, soll bewiesen werden. Eine vorher von Gott in Beziehung auf Christus sanctionirte Verfügung kann doch das erst 430 Jahre nachher gegebene Gesetz nicht ungültig machen, so daß die Verheißung aufgehoben würde. Aufgehoben wäre nämlich die Verheißung, denn wenn gleich auch das Gesetz Segen verheißt, so daß die, welche das Gesetz halten, ein Erbtheil zu erwarten haben (die *κληρονομία*, die Seligkeit als belohnende Frucht der Gesetzeserfüllung, wie schon im Pentateuch der Besitz und die bleibende Ererbung des Landes Canaan an die Bedingung der Beobachtung des Gesetzes geknüpft wird), so ist doch diese *κληρονομία* oder Seligkeit formell eine ganz andere. Kommt die *κληρονομία* aus dem Gesetz, so ist sie durch die Beobachtung des Gesetzes bedingt, kann also immer nur in dem Grade zu Theil werden, in welchem das Gesetz wirklich gehalten wird, und da das Gesetz immer nur so mangelhaft gehalten wird, so ist die *κληρονομία ἐκ νόμυ* so gut wie keine, während dagegen die Seligkeit, wenn sie blos Folge der Verheißung ist, auch eine völlig freie, an keine beschränkende Bedingung gebundene

ist, sie ist nur Sache der Gnade. Als eine Seligkeit in diesem Sinne aber wollte Gott dem Abraham die ihm verheißene ertheilen, ebendeßwegen, weil sie δι' ἐπαγγελίας κεχάρισαι, V. 18. Wenn es sich nun aber so verhält, wenn alles nur an jener διαθήκη, an der dem Abraham gegebenen Verheißung hängt, wenn das Gesetz neben derselben gar nicht in Betracht kommen soll, wie steht es denn überhaupt mit dem Gesetz, welche Bedeutung soll es noch haben? Diese Frage mußte sich hier dem Apostel aufdringen, er konnte nicht blos bei dem negativen Verhältniß des Gesetzes zur Verheißung stehen bleiben, er mußte auch etwas Positives über dasselbe sagen, und bestimmen, was es wirklich war, wenn man nicht durch das vom Apostel Gesagte auf die Meinung kommen sollte, es sey ohne Zweck und Bedeutung gewesen. Aber auch die Antwort, die er auf die Frage gibt, enthält nur einen sehr geringen Begriff von dem Werth des Gesetzes. Er schreibt ihm auch so eine blos vermittelnde, secundäre, provisorische Bestimmung zu, indem er von ihm sagt, es sey τῶν παραβάσεων χάριν hinzugekommen, erst dann gegeben worden, nachdem die Verheißung schon gegeben war, und blos für die Zwischenzeit zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung in Christus habe es gelten sollen. Die Hauptsache, die substanzielle Grundlage des ganzen Verhältnisses, um das es sich handelt, bleibt immer die Verheißung, das Gesetz hat eine blos untergeordnete Bestimmung, es kam, so zu sagen, nur per accidens hinzu, nämlich τῶν παραβάσεων χάριν, in welchen Worten nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle nur die Ansicht von dem Zweck des Gesetzes ausgesprochen seyn kann, das Gesetz sey gegeben, um den Uebertretungen eine Schranke zu setzen, die Menschen in Ansehung der Uebertretungen im Zaume zu halten, damit sie in ihnen wenigstens nicht zu weit gehen. Der Apostel sagt ja nur, das Gesetz sey gegeben τῶν παραβ. χάριν, d. h. weil es Uebertretungen gibt, und der Artikel weist, wie Rückert richtig bemerkt, auf schon vorhandene Uebertretungen hin. Was die scheinbar widersprechenden Stellen Röm. 4, 15. und 7, 8. betrifft, welchen zufolge es keine παράβασις vor dem νόμος gibt, so muß man eine weitere und engere Bedeutung von παράβασις unterscheiden. Als Uebertretung eines positiven Gebots kann freilich die παράβασις nicht vor dem νόμος seyn, in diesem Sinne ist Röm. 4, 15. zu nehmen, sofern aber der Weg, welchen der Mensch nach dem Willen Gottes zu nehmen hat, immer irgendwie vorgeschrieben war, so gab es

auch immer Abweichungen und Uebertretungen. Die ἁμαρτία ist zwar χωρὶς νόμυ νεκρά, Röm. 7, 8., aber damit soll nicht gesagt werden, daß es ohne das Gesetz gar keine Sünde gebe, sondern nur, daß die Sünde erst recht erwache, und in ihrem ganzen Umfang sich entwickle, wenn sie an dem Positiven des Gesetzes den Gegenstand hat, an welchem dieß geschehen kann, sofern, je mehr geboten ist, auch um so mehr dagegen gesündigt wird. Kaum hat jedoch der Apostel dem Gesetz wenigstens so viel eingeräumt, daß es eine wohlthätige Schranke gegen Uebertretungen sey, so setzt er sogleich zwei Bestimmungen hinzu, die nur den Zweck haben, auf die untergeordnete Stellung des Gesetzes in seinem Unterschied von der Verheißung hinzuweisen, daß es durch Engel gegeben sey (nach der spätern, besonders alexandrinischen Vorstellungsweise, nach welcher auch die Gesetzgebung nicht als ein unmittelbarer Act des über die Sinnenwelt absolut erhabenen Gottes gedacht werden konnte), und durch einen Mittler, den Moses. Den Begriff des Mittlers bestimmt der Apostel näher V. 20. in einer Stelle, welche, sosehr sie zu den gequältesten Stellen des N. T. gehört, sobald sie aus dem Gesichtspunkt aufgefaßt wird, in welchen der Zusammenhang sie von selbst hineinstellt, einen sehr klaren und einfachen Sinn erhält. Wie zum Unterschied von der unmittelbar von Gott gegebenen ἐπαγγελία vom νόμος gesagt wird, er sey durch die Vermittlung von Engeln gegeben worden (was nur zur geringeren Werthschätzung des Gesetzes gesagt seyn kann, obgleich freilich Engel auch wieder zur Verherrlichung des Gesetzgebungsacts dienen konnten, Ap.Gesch. 7, 53.), so kann auch durch ἐν χειρὶ μεσίτυ nur etwas gesagt seyn, wodurch der νόμος unter die ἐπαγγελία gestellt wird. Wie aber das διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων nicht auf das Innere des Unterschieds des νόμος von der ἐπαγγελία eingeht, sondern nur ein äußeres Merkmal hervorhebt, so ist auch die V. 20. enthaltene Bestimmung ganz äußerlich zu nehmen. Es handelt sich allerdings um den Begriff des Mittlers, aber man muß diesen Begriff nicht sogleich auf das Wesen der Sache selbst beziehen, daß die Vermittlung, die das Geschäft des Mittlers ist, einen Gegensatz voraussetze, daß er zwischen zwei getrennten, entzweiten Parteien zu vermitteln habe. Das Erste und Nächste, was bei einem Mittler in die Augen fällt, ist das rein Aeußerliche, Locale, daß er zwischen zwei einander gegenüberstehenden Parteien in der Mitte steht, den mittleren Raum zwischen ihnen einnimmt, und so die eine mit der anderen ver-

mittelt. So ist auch in den rabbinischen Stellen, welche die Interpreten zur Erläuterung des μεσίτης anführen, der Begriff des mediator genommen. Als mediator hat Moses weiter nichts zu thun, als daß er das, was ihm von dem einen der beiden Theile übergeben, in die Hand gegeben wird, dem andern überbringt. Data est lex manu mediatoris, heißt es in einer jener rabbinischen Stellen, wie auch V. 19. durch ἐν χειρὶ die das Instrument des Gesetzes tragende und überbringende Hand zur Bezeichnung der eigenthümlichen Function des Mittlers besonders hervorgehoben wird. Deswegen ist der einfache Sinn der so vielfach hin und her gezogenen Stelle: der Mittler aber gehört nicht Einem an, sondern zwei Theilen, man kann sich den Mittler als solchen nicht anders denken, als so, daß er zwischen zwei Parteien steht, er bildet also nicht für sich eine der beiden Parteien, sondern steht nur in der Mitte zwischen ihnen, um die Mittelsperson zwischen der einen und der andern Partei zu seyn. Gott aber ist einer, d. h. ein solcher μεσίτης ist Gott nicht, sondern er ist nur die Eine der beiden Parteien, steht immer nur auf Einer Seite, nicht zwischen den beiden Parteien, die auf der einen und der andern Seite einander gegenüberstehen, er ist also Einer für sich, wie auch die andere der beiden Parteien, mit welcher Gott bei einer διαθήκη verhandelt, wie bei der ἐπαγγελία mit Abraham, Einer für sich ist. Bei dieser Erklärung erhält die Stelle einen so einfachen und natürlichen Sinn, und es erklärt sich so ganz von selbst, warum der Apostel das einemal ἑνὸς ὐκ ἔστιν sagt, und das anderemal εἷς ἐστιν, und zwar ohne irgend eine nähere Bestimmung, die auf diese Weise gar nicht nöthig ist, daß nicht zu sehen ist, was dagegen sollte eingewendet werden können. Es ist somit auch bei ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν keinesweges an die absolute, ewige, unveränderliche Einheit Gottes zu denken, wodurch schon etwas nicht zur Sache Gehöriges hereingezogen würde, sondern Einer ist Gott nur sofern er in Hinsicht des Partei-Verhältnisses, von welchem hier die Rede ist, für sich steht, als Einer für sich, als eine der beiden mit einander verhandelnden Personen. Was nun aber der Apostel hiemit in Beziehung auf den νόμος sagen will, ist auch nur das blos Aeußerliche, daß der νόμος auf dieselbe Weise eine blos untergeordnete Bedeutung hat, wie die Stellung des μεσίτης, sofern er nicht εἷς ἐστιν, oder vielmehr, wie von ihm allein gesagt werden kann, ἑνὸς ὐκ ἔστιν, eine blos untergeordnete ist. Die ἐπαγγελία, als eine διαθήκη, bei welcher

Gott εἷς ἐστι, ohne daß ein μεσίτης dabei irgend etwas zu thun hat, steht höher als der νόμος, welcher ohne den μεσίτης nicht gedacht werden kann und wesentlich durch ihn bedingt ist. Er gehört derselben Sphäre an, wie der μεσίτης, an welchen er geknüpft ist, und welchem seine Stellung durch seinen Begriff angewiesen ist, man ist daher auch nicht berechtigt, den νόμος auf gleiche Linie mit der ἐπαγγελία zu stellen, ihn ihr entgegenzustellen, noch weit weniger aber, ihn über sie zu stellen. Alles Andere, was man sonst in der Stelle über das Verhältniß der ἐπαγγελία und des νόμος finden wollte, ist nur in sie hineingelegt, es gehört, so richtig es sonst an sich seyn mag, nicht hierher, wenn man nicht über den Sinn der Stelle, wie ihn der Apostel selbst deutlich genug bezeichnet hat, hinausgehen will.

Der Apostel hat nun bisher von dem νόμος so gesprochen, wie wenn er neben der ἐπαγγελία gar nichts zu bedeuten hätte, auch nachdem er V. 19. so viel zugegeben hat, daß er τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, hat er ihn sogleich wieder tief unter die ἐπαγγελία gesetzt, indem er von ihm sagte, er sey διαταγεὶς — μεσίτȢ, und indem er noch hinzusetzte: ὁ δὲ μεσίτης — εἷς ἐστιν, hat er das Verhältniß des νόμος zu der ἐπαγγελία sogar noch unter den Gesichtspunkt eines Gegensatzes gestellt. So kann er nun mit Recht sich die Frage entgegenhalten: Steht also nun das Gesetz so tief unter der ἐπαγγελία, daß zwischen beiden sogar ein Gegensatz und Widerstreit stattfindet, daß das Eine das Andere auszuschließen scheint, beide gar nicht neben einander bestehen können, somit das Gesetz neben der ἐπαγγελία nicht blos für etwas Unnöthiges und Zweckloses, sondern sogar für etwas Widerstreitendes gehalten werden muß? Darauf antwortet er: Dieß ist keineswegs der Fall. Ich bin weit entfernt, eine so geringschätzende, die Bedeutung des Gesetzes so sehr verkennende Ansicht von demselben aufzustellen, ich setze das Gesetz nicht so tief herab, daß es mir gar nichts mehr gilt, auf der andern Seite aber ist es auch nicht so hoch zu stellen, wie von den Judenchristen geschieht, daß man das δικαιȢ̃σθαι ἐξ ἔργων νόμȢ zum höchsten Princip macht. Dagegen muß ich mich erklären. Denn wenn freilich im mosaischen Gesetz ein solches Gesetz gegeben wäre, das im Stande wäre, zu beleben oder selig zu machen, dann käme wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit, es wäre so möglich, auf dem Wege des Gesetzes durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt zu werden. Aber eben dieß ist ja keineswegs der Fall, man kommt auf dem Wege des Ge-

setzes zu keiner Gerechtigkeit, die Schrift selbst bezeugt das Gegentheil, es stellt sich in ihr ein ganz anderes Resultat von der Wirksamkeit des Gesetzes heraus. Die Schrift erklärt (συγκλείειν in dem declarativen Sinne, wie Röm. 11, 32.), daß alles unter der Macht der Sünde gehalten wird, unter dem Princip der Sünde steht, so daß es von ihm mehr oder minder ergriffen ist. Sie erklärt dieß in Stellen, wie die Röm. 3, 10. f. angeführten sind. So ist es geschehen, damit in Folge der Erkenntniß (der Apostel drückt objectiv teleologisch aus, was ohne seine subjective Vermittlung nicht gedacht werden kann), man könne auf diesem Wege nicht selig werden, die Verheißung auf dem Wege des Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden gegeben werde. Eben dieß aber, daß nämlich das, was nach der Schrift das Resultat der Wirksamkeit des Gesetzes ist, die sich herausstellende Allgemeinheit der Sünde, nur dazu dient, daß die Verheißung durch den Glauben in Erfüllung geht, führt erst auf die richtige Ansicht vom Gesetz, daß es selbst, seinem ganzen Wesen nach, aus dem Gesichtspunkt eines vermittelnden Moments aufzufassen ist. Ehe der Glaube kam, der Glaube als neues Moment des objectiven Entwicklungsprocesses, dessen Hauptmomente in der religiösen Weltanschauung des Apostels die ἐπαγγελία, der νόμος und die πίςις sind, indem der Apostel auch die subjective πίςις objectiv auffaßt, weil er sich ganz in die Objectivität des von Gott geordneten geschichtlichen Ganges der Sache versetzt, wurden wir unter dem Gesetz, wie in einem Gefängniß eingeschlossen gehalten, auf den Glauben hin, welcher erst in der Zukunft offenbar werden sollte. So ist nun das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen bis auf Christus, damit wir durch den Glauben gerechtfertigt werden. Da der Apostel hier nur eine aus dem Vorhergehenden sich ergebende Folgerung zieht, kann der Begriff des παιδαγωγός nichts enthalten, was nicht schon im Vorhergehenden liegt, der Apostel kommt hier nur auf den schon V. 9. vorangestellten Hauptbegriff zurück, daß das Gesetz τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη; diesen Begriff nimmt er nun, so wie er durch das dazwischen Gesagte genauer bestimmt und begründet worden ist, V. 24. wieder auf. Die pädagogische Natur des Gesetzes kann daher nach dem Zusammenhang nur darauf bezogen werden, daß es von Uebertretungen zurückhalten, ihnen eine Schranke setzen sollte. In demselben Sinne wird ja das Gesetz V. 23. mit einem Gefängniß verglichen, in welchem man zur Bewachung und Bewahrung gehalten wird. Nur in diesem

negativen Sinne ist der *νόμος* als *παιδαγωγὸς* zu nehmen, und man darf sich auch durch das Folgende nicht bestimmen lassen, dem Gesetz die Aufgabe eines Erziehers in dem Sinne beizulegen, wie wenn es durch die Erweckung des innern Bedürfnisses der Erlösung auf Christus hätte hinführen sollen, da durch die Worte *εἰς Χρισὸν* (auf Christus hin) nur gesagt ist, diese interimistische provisorische Bedeutung habe das Gesetz so lange gehabt, bis die Zeit kam, in welcher in Folge dieses allgemeinen Entwicklungsgangs Christus erscheinen konnte *. Pädagogen in diesem Sinne waren ja auch die bei den Alten so benannten Sklaven, die den Knaben, nicht sowohl um sie durch Lehre und Unterricht zu erziehen und zu bilden, als vielmehr nur zu ihrer Begleitung und Beaufsichtigung beigegeben waren. Ein solcher Aufseher und Führer sollte das Gesetz seyn, damit, wie es die Absicht Gottes war, und der ganze Plan dieser Religionsökonomie es mit sich brachte, dann erst, wenn Christus gekommen war, stattfinde, was unter dem Gesetz nicht stattfinden konnte, die Rechtfertigung durch den Glauben. Da aber ebendeswegen dieser pädagogische Zustand nur ein interimistischer, ein blos vermittelnder seyn konnte, so mußte er von selbst aufhören, sobald mit der *πίσις* ein neues Moment des religiösen Bewußtseyns und Lebens eintrat. Wir stehen also nicht mehr unter dem *νόμος παιδαγωγὸς*, das Gesetz hat für uns seine Bedeutung und Bestimmung verloren, wobei sich nun freilich die Fragen aufdringen, ob denn die *πίσις* die *παραβάσεις*, um deren willen das Gesetz gegeben war, völlig abgeschnitten habe, warum die *πίσις*, wenn doch der *νόμος* so tief unter ihr stund, nicht schon früher erschienen, ob diejenigen, welche unter dem *νόμος* nur das *δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων νόμυ* hatten, gar nicht gerecht und selig geworden seyen? Auf diese und andere Fragen geht der Apostel hier nicht ein, er faßt nur den Gang der Sache im

* Wenn Neander a. a. O. S. 594. sagt: Indem das Gesetz der sündhaften Rohheit nur von außen einen Zaum anlegte, gegen den sie sich doch immer von Neuem wieder auflehnte, indem es dabei das Bewußtseyn der Macht des sündhaften Princips desto stärker anregte, und daher das Gefühl des Bedürfnisses nach Sündenvergebung und Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde hervorrief, wurde es ein *παιδαγωγὸς εἰς Χρισὸν*, so sind hier zwei Momente zusammengenommen, die weder an sich zusammengehören, noch im Galaterbrief vom Apostel so verbunden worden sind. Als Zaum, Schranke, weckt das Gesetz zunächst nur das Bewußtseyn eines hemmenden Widerstands, in welchem man nicht von der Sünde, sondern nur vom Gesetz befreit zu seyn wünscht.

Großen in's Auge, wie er durch die drei Momente ἐπαγγελία, νόμος, πίστις bestimmt wird. Da nun die πίστις nur die erfüllte, die realisirte ἐπαγγελία ist, da in der πίστις nur sich verwirklicht, was in der ἐπαγγελία an sich schon enthalten ist, so handelt es sich hauptsächlich um den in der Mitte zwischen diesen beiden Momenten stehenden νόμος, wie er so zwischen sie zu stehen kommt, und es scheint beinahe, der Apostel wolle sagen, er gehöre eigentlich gar nicht hinein, wenigstens ist hier das Verhältniß des νόμος zu den beiden andern Momenten nur äußerlich aufgefaßt, es ist kein innerer Zusammenhang des νόμος mit den beiden andern, er ist nur τῶν παραβάσεων χάριν da, nur damit es, in der Zwischenzeit, solange die πίστις noch nicht da ist, nicht an Aufsicht und Ordnung fehlt, wenigstens äußerlich etwas da ist, woran der religiöse Entwicklungsgang fortlaufen kann. So lange der Mensch noch unter der Zucht und Strenge des Gesetzes steht, ist er in einem Zustand der Unfreiheit. Gesetz und Glaube verhalten sich zu einander, wie Knechtschaft und Freiheit, oder wie sich der Sklave zum Sohn und Erben des Hauses verhält. Auch dieses Verhältniß sieht der Apostel in Abraham vorgebildet, in den beiden Söhnen desselben, Ismael und Isaak. Ismael, der Sohn der Sklavin, der geborene Sklave, stellt das Gesetz in sich dar, weil das Gesetz den Menschen nur in ein unfreies Verhältniß zu Gott setzen kann. Isaak, der von der freien Sara und noch überdieß in Folge einer besondern göttlichen Verheißung Geborene, ist der Typus der Christen, als der τέκνα τῆς ἐπαγγελίας. Der Eine ist Sohn nur im eigentlichen äußern Sinne, der andere im uneigentlichen höhern geistigen, und die Mütter dieser beiden Söhne repräsentiren die beiden Religionsverfassungen als διαθήκας, die Hagar das jetzige Jerusalem, die Sara das obere himmlische. Dieses obere Jerusalem ist, als das freie, unsere Mutter, sofern wir Christen nur dadurch Christen sind, daß wir uns in unserem christlichen Bewußtseyn frei vom Gesetze wissen, in dieser Freiheit gehören wir einer von der mosaischen διαθήκη wesentlich verschiedenen an, Gal. 4, 22. f.

Erwägt man die ganze Stellung, welche der Apostel dem Gesetze gibt, die Prädicate, mit welchen er seine eigenthümliche Natur bezeichnet, so sieht man hier eine Degradirung des Gesetzes von seiner absoluten Würde, eine Herabsetzung desselben auf die Stufe eines untergeordneten Moments, die es recht gut begreiflich macht, daß Gnostiker

des entschiedensten Antinomismus, wie Marcion, sich auf die Auctorität des Apostels stützten. Das Gesetz ist nur zur Zucht und Strafe gegeben, es soll nur eine Schranke, ein Damm gegen die immer weiter um sich greifenden Uebertretungen der Menschen seyn, damit sie nicht alles Maaß überschreiten, aber nicht einmal diese blos abwehrende negative Bestimmung hat das Gesetz erfüllt, weil ja, wie die Schrift, also das Gesetz selbst, bezeugt, unter dem Gesetz alles nur der Sünde anheimfiel. Das Gesetz ist so eigentlich nur dazu da, um der Macht der Sünde gegenüber, die es durch seinen Widerstand nicht brechen konnte, in seiner Unmacht zu erscheinen. Warum nun aber das Gesetz, auf diese Weise, dem äußern Anschein nach nur zwecklos, zwischen die *ἐπαγγελια* und die *πιστις* hineingestellt ist, nur um beide, so viel möglich, auseinander zu halten, und vorher noch eine Zwischenzeit darüber hingehen zu lassen, bis die Verheißung im Glauben zu ihrer Erfüllung kommen kann, hat der Apostel nicht näher motivirt, welcher Gedanke ihm aber dabei vorschwebte, ist wohl daraus zu schließen, daß er überhaupt das Gesetz mit einem nur für das Knabenalter bestimmten *παιδαγωγὸς* vergleicht, daß er sodann den unter dem Gesetze stehenden Menschen einen Unmündigen nennt, welcher erst zu einer bestimmten Zeit aus dem Abhängigkeitsverhältniß, in welchem er von einem Unfreien nicht verschieden ist, und unter Vormündern und Verwaltern steht, heraustreten kann, um nun der selbstständige Herr von allem demjenigen zu werden, wovon er der rechtmäßige Erbe ist, Gal. 4, 1. f., und in demselben Zusammenhang noch ausdrücklich sagt, erst nachdem die Zeit zu ihrer Erfüllung gekommen, diese Periode vollends abgelaufen war, habe Gott seinen Sohn gesandt. Ist nicht hieraus, besonders wenn man auch noch die Bedeutung des Ausdrucks *στοιχεῖα τῦ κόσμυ* erwägt, mit welchem der Apostel Gal. 4, 3. das Judenthum bezeichnet, klar zu sehen, daß der Apostel hier auf dem Standpunkt einer großartigen geschichtlichen Anschauung steht, auf welchem er zwei Perioden der Welt- und Religionsgeschichte unterscheidet, deren erste, die vormessianische, wie man sie auch sonst nach jüdischer Geschichtsanschauung von der messianischen unterschied, er überhaupt als die Periode des tirocinium der Welt oder der Weltgeschichte betrachtet, in welcher alles, wie es im Anfang einer jeden, in's Große gehenden, Entwicklung nicht anders seyn kann, eine noch rohe und rauhe Gestalt hatte. Diesen Character, welchen die Welt damals überhaupt noch an

sich hatte, hatte auch das Gesetz, sofern es als νόμος παιδαγωγός die Bestimmung hatte, die Juden unter seine strenge Zucht zu nehmen, und unter ihr so lange zu halten, bis eine neue Periode der Welt- und Religionsgeschichte eintreten sollte, die Periode der geistigen Freiheit, in welcher jener unfreie knechtische Zustand sein Ende erreicht hatte, und gleichsam die noch unmündige, eines Zuchtmeisters bedürftige, Menschheit zum reifen, selbstständigen Manne herangewachsen war. Die Ausdrücke des Apostels sind bei aller Kürze so gewählt, daß sie jeden Gedanken an Willkür ausschließen sollen. Der Apostel stellte sich ganz in den, wenn auch im Rathschlusse Gottes festgesetzten, doch zugleich durch die Momente einer geschichtlichen Entwicklung bedingten Gang der Sache hinein, welcher keinen andern Verlauf, als eben nur diesen, nehmen konnte, weil ja, wie er andeutet, die Menschheit im Ganzen so gut, als der einzelne Mensch, durch bestimmte Altersperioden hindurchgehen mußte. Von diesem Gesichtspunkt aus sah demnach der Apostel in dem Gesetz nur einen für die Jugendperiode der Menschheit bestimmten Zuchtmeister, welcher zunächst nur die Bestimmung hatte, den rohen Ausbrüchen der Sünde Einhalt zu thun. Je weniger aber das Gesetz dieser Bestimmung genügte, desto mehr stellte sich an der Unwirksamkeit des Gesetzes nur die Allgemeinheit der Herrschaft der Sünde heraus. Sollte nun aber der Apostel, da er doch das Gesetz, wenn er auch in ihm nur einen παιδαγωγός sah, unter den Gesichtspunkt der Idee eines götilichen Erziehungsplans stellte, nur bei dieser äußerlichen Ansicht vom Gesetz stehen geblieben seyn? Daß er dabei nicht stehen blieb, sehen wir aus dem Römerbrief, der Galaterbrief aber bezeugt unstreitig auch durch seine noch schroffere Ansicht vom Gesetz, daß er einer früheren Periode der apostolischen Wirksamkeit des Apostels angehört. Sollte das Gesetz in seiner tiefern Bedeutung aufgefaßt werden, so durfte es nicht blos als eine äußerlich zwischen die ἐπαγγελία und die πίστις eingeschobenes Zuchtmittel betrachtet werden, es mußte selbst als ein wesentliches Moment in den religiösen Entwicklungsgang eingreifen. Dieß konnte nur dadurch geschehen, daß Sünde und Gesetz in ein mehr inneres Verhältniß zu einander gesetzt wurden. Das Object des Gesetzes durften nicht mehr die ihm äußerlich gegenüberstehenden, schon unabhängig von ihm vorhandenen Uebertretungen seyn, zu welchen es sich blos hemmend und abwehrend verhalten konnte, sie mußten auf ihr Princip zurückgeführt werden, die ἁμαρτία, und diese

selbst konnte ihrem Wesen nach nur aus dem Gesetze begriffen werden. Ist das Wesen der Sünde nicht, was sie objectiv ist, sondern das Subjective an ihr, das Bewußtseyn, das man von ihr hat, so kann sich die Sünde nur durch das Gesetz realisiren, indem sie sich aber nur im Elemente des Bewußtseyns realisirt, wird durch das Gesetz in demselben Verhältniß, in welchem es die Sünde zu ihrer Realität bringt, die innere Möglichkeit ihrer Aufhebung bewirkt. Ihre Spitze hat die durch die Vermittlung des Gesetzes sich entwickelnde Sünde in der durch sie herbeigeführten Entzweiung des Menschen mit sich selbst, in welcher der Mensch der ganzen Macht der Sünde sich bewußt ist, in diesem Bewußtseyn aber auch schon innerlich von ihr abgelöst und der Wirksamkeit der Gnade zugewendet ist. Das Gesetz ist auf diese Weise nicht blos ein äußeres Moment der Religionsgeschichte, es ist ein inneres Entwicklungsmoment des religiösen Bewußtseyns, es ist das sich in sich selbst vertiefende Bewußtseyn der Sünde selbst, und seine Bestimmung im religiösen Entwicklungsgang hat es ebendadurch erfüllt, daß es als das Bewußtseyn der Sünde, zwischen die Sünde und Gnade vermittelnd eintrat. Dieß ist der Standpunkt des Apostels im Römerbrief, in welchem das Gesetz nicht blos *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη*, sondern die *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* ist, und zwar weil *διὰ νόμȣ ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας*.

Was das Heidenthum und sein Verhältniß zum Judenthum und Christenthum betrifft, so könnte man für die sittliche Beurtheilung desselben den Grundsatz, welchen der Apostel Röm. 5, 13. anerkennt, daß, wo kein Gesetz ist, auch keine Zurechnung der Sünde ist, für dasselbe in Anspruch nehmen. Allein theils bezeugt die Allgemeinheit des Todes auch im Heidenthum die Allgemeinheit der Herrschaft der Sünde, theils würde die dem Heidenthum zugeschriebene Unzurechnungsfähigkeit in Ansehung der Sünde dasselbe nur auf eine um so niedrigere Stufe des sittlich-religiösen Lebens herabsetzen, da die Bewußtlosigkeit über die Sünde nothwendig einmal zum Bewußtseyn der Sünde werden muß. Jener Grundsatz selbst aber findet nicht einmal seine Anwendung auf das Heidenthum, da die Heiden, wenn auch ohne das mosaische Gesetz und insofern *ἄνομοι* (Röm. 2, 12. 1. Cor. 9, 21.) doch nicht schlechthin ohne alles Gesetz waren, sondern vielmehr das natürliche sittliche Bewußtseyn, das ihnen von selbst sagt, was sie zu thun und zu lassen haben, bei ihnen die Stelle eines positiven Gesetzes

vertrat, Röm. 2, 14. f. Auch im Heidenthum stellt sich daher dieselbe Herrschaft der Sünde dar, wie im Judenthum, und zwar, da das natürliche Gesetz nicht dieselbe Schranke gegen die Sünde seyn konnte, wie das positive, nur um so auffallender, in so vielen Aeußerungen der rohesten Sinnlichkeit, in welchen das Heidenthum in sittlicher Beziehung tief unter dem Judenthum steht. Der characteristische Unterschied zwischen dem Heidenthum und Judenthum liegt jedoch nicht auf dieser sittlichen Seite, auf welcher beide im Begriffe der Sünde wieder zusammenfallen, das Heidenthum ist seinem wesentlichen Begriffe nach ein Abfall von der wahren Gottes-Idee, eine Verläugnung und Verkehrung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns. Es gibt eine ursprüngliche allgemeine Offenbarung Gottes an die Menschheit, welche auch die Heiden das Wesen Gottes, soweit es überhaupt Gegenstand der menschlichen Erkenntniß seyn kann, sowohl aus der Natur und Geschichte, als auch aus dem Gewissen, erkennen ließ. Daß die Heiden die auf diese Weise auch ihnen von Gott selbst (Röm. 1, 19.) mitgetheilte Erkenntniß seines wahren Wesens nicht bewahrten und weiter vervollkommneten, ist daher nur ihre eigene Schuld, es ist eine ihrer Willensfreiheit zuzurechnende sittliche Schuld, deren Quelle der Apostel besonders in dem Undank der Menschen erkennt, Röm. 1, 21. Nachdem sie aber einmal durch die Schuld ihres eigenen freien Willens von dem wahren Gott sich abgewandt hatten, konnten sie sich in ihrem Denken und Vorstellen von dem wahrhaft Seyenden nur dem Nichtseyenden, dem Eitlen und Nichtigen zuwenden, und es erfolgte so in ihrem von der wahren Gottes-Idee nicht mehr erleuchteten Bewußtseyn eine Verdunklung, die sie nicht nur das Wahre nicht erkennen ließ, sondern auch die Ursache wurde, daß sie an die Stelle des Wahren das Falsche setzten. Da ihnen mit dem Mangel der wahren Gotteserkenntniß das absolute Princip der Wahrheit fehlte, konnten sie das Princip der Wahrheit nur in sich selbst setzen, und ihre eigenen Gedanken und Vorstellungen für die höchste Weisheit halten. *Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*, sagt der Apostel Röm. 1, 22. mit offenbarer Beziehung auf die hellenische Philosophie und Bildung, in welcher er demnach ein aller objectiven Wahrheit ermangelndes, aus der unlautern Quelle des menschlichen Egoismus entsprungenes, rein subjectives Wissen sah; der Natur der Sache nach konnte das Heidenthum nicht blos die Negation der wahren Gottes-Idee seyn, es mußte an

die Stelle des negirten Absoluten etwas Anderes setzen, das selbst als das Absolute gelten sollte. Wenn auch der absolute Inhalt der Gottes-Idee dem Bewußtseyn entschwunden war, so blieb doch das Formelle zurück, daß es überhaupt etwas Absolutes geben müsse. Daher ist das Heidenthum nicht blos die Abwendung von dem wahrhaft Absoluten, sondern die Verkehrung desselben in sein Gegentheil, der falsche Schein, daß das, was an sich nur vergänglicher, endlicher Natur ist, das Absolute selbst seyn soll, wie dieß der Character des heidnischen Götzendienstes ist, in welchem die an sich nur dem absoluten Gott zukommende δόξα auf endliche Wesen übergetragen, diese somit jenem als sein falsches Abbild substituirt werden. Das Heidenthum ist, wie es der Apostel auffaßt, die theoretische Verkehrung des Endlichen und Absoluten, die Identificirung der Wahrheit oder Wirklichkeit, die nur das Wesen Gottes selbst ist, mit dem Unwahren und Unwirklichen, der Lüge, die Gleichstellung des Geschöpfs und des Schöpfers. Wie der Grundirrthum des Heidenthums eine unnatürliche Umstellung der wahren natürlichen Ordnung des Universums ist, so konnte sie sich auch practisch im sittlichen Leben der Menschen auf gleiche Weise nur durch eine Verkehrung der natürlichen Verhältnisse äußern. Gehören beide, Heidenthum und Judenthum, unter den gemeinsamen Begriff der ἁμαρτία, so ist dagegen der specifische Unterschied zwischen dem Judenthum und Heidenthum derselbe, wie zwischen Sünde und Laster, sofern das Laster von der Sünde sich dadurch unterscheidet, daß es nicht blos die Uebertretung eines bestimmten Gebots ist, das auch etwas blos Aeußeres betreffen kann, sondern eine innere Unsittlichkeit, eine Herabwürdigung, Beschimpfung, Verunreinigung der eigenen Natur, was der Apostel Röm. 1, 24. mit den Worten meint: παρέδωκεν αὐτȣ̃ς ὁ θεὸς — εἰς ἀκαθαρσίαν (V. 26. εἰς πάθη ἀτιμίας) τȣ̃ ἀτιμάζεσθαι τά σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς. In der Reihe der heidnischen Laster selbst stellt nun der Apostel als für das Heidenthum am meisten characteristisch diejenigen voran, in welchen die widernatürliche Umkehrung der natürlichen Ordnung sich am unmittelbarsten darlegt, V. 26. 27. Diese practische Verkehrtheit leitet der Apostel selbst aus der dem Heidenthum überhaupt eigenen theoretischen Verkehrung des Bewußtseyns ab, wenn er V. 28. sagt: Wie sie nicht für würdig erachtet haben, Gott zu haben in der Erkenntniß, so gab sie Gott in eine unwürdige Gesinnung dahin, daß sie thaten, was sich nicht geziemt. Die sittliche

Selbstentwürdigung, in welche sie verfielen, war die natürliche und insofern auch von Gott geordnete Folge des inadäquaten Verhältnisses, in welches ihr religiöses Bewußtseyn zur Idee Gottes gekommen war. Aus einem andern Gesichtspunkt konnte der Apostel das Heidenthum nicht betrachten, wenn er, was das Hauptmoment seiner Ansicht ist, davon ausgieng, daß das Heidenthum ein aus der sittlichen Abkehrung des Willens von Gott entstandener Abfall von der wahren Gottes-Idee sey. So wahr und tief gedacht nun auch ist, was der Apostel zur Characteristik des Heidenthums sagt, so ist es doch nur die eine Seite der Sache, wenn man das Wesen des Heidenthums blos aus einer sittlichen Verirrung ableitet, die andere Seite der Betrachtung, die auch dazu gehört, ist, daß diese sittliche Verirrung so tief eingreifende Folgen nicht hätte haben können, wenn das Gottesbewußtseyn von Anfang an ein klareres und kräftigeres gewesen wäre. Daß es dieß nicht war, von Anfang an diesen wesentlichen Mangel hatte, überhaupt auf einem Punkte stund, von welchem aus es sich erst entwickeln und von dem natürlichen Element, mit welchem es zusammengewachsen war, sich befreien mußte, muß auch in Betracht gezogen werden, wenn alle Momente zusammengenommen werden sollen, die den vollständigen Begriff des Wesens der heidnischen Religion geben. Der Apostel hält sich Röm. 1, 19. f., da es ihm um die sittliche Würdigung des Heidenthums zu thun ist, vorzugsweise an jene Eine Seite, daß aber auch die andere nicht außerhalb seines Gesichtskreises lag, ist schon daraus zu sehen, daß er überhaupt verschiedene Momente und Perioden des religiösen Entwicklungsganges der Menschheit unterscheidet. Stellte er, wie schon aus Gal. 3, 19. f. 4, 1. f. gezeigt worden ist, das Judenthum unter diesen Gesichtspunkt, so konnte ihm schon deswegen derselbe Gesichtspunkt für das Heidenthum nicht zu fern liegen, aber in demselben Abschnitte des Galaterbriefs faßt er ja ausdrücklich Heidenthum und Judenthum unter einem Begriffe zusammen, durch welchen beide auf dieselbe untergeordnete Stufe der religiösen Entwicklung gestellt werden. In diesem Sinne ist unstreitig der vom Apostel Gal. 4, 3. 9. gebrauchte Ausdruck *τὰ σοιχεῖα τȣ̃ κόσμȣ* zu nehmen. Die *σοιχεῖα τȣ̃ κόσμȣ* sind nicht die Elemente als die Grundprincipien im physischen Sinne, sondern die Elemente als Anfangsgründe des Unterrichts, wie sie für solche sich eignen, die als *νήπιοι* noch im Kindesalter sind. Da die *σοιχεῖα* in jedem Falle das Gesetz sind und da die *νήπιοι*,

für welche die στοιχεῖα bestimmt sind, zuvor schon in die Kategorie der Knechte gesetzt sind (4, 1.), so bezeichnet der Apostel auch das Verhältniß zu den στοιχεῖα als ein Verhältniß der Knechtschaft. Dabei ist aber doch das Gesetz in dem Ausdruck στοιχεῖα aus einem andern Gesichtspunkt aufgefaßt, als wenn es der Apostel einen παιδαγωγός nennt. Es ist doch wenigstens nicht blos zur Zucht und Strafe da, nicht blos für diesen negativen Zweck, sondern auch den positiven des Unterrichts, der νήπιος soll, wie es seinem Alter gemäß ist, in den ersten Elementen unterwiesen werden, das Gesetz hat demnach nicht blos jene disciplinarische, sondern auch diese höhere didactische Bestimmung. Was das hinzugesetzte τοῦ κόσμου betrifft, so kann, da von Perioden der religiösen Entwicklung die Rede ist, κόσμος hier eigentlich nur die Welt- und Religionsgeschichte seyn. Die Anfangsgründe, in welchen der νήπιος unterrichtet wird, sind die Elemente und Anfänge der Welt selbst in ihrem erst beginnenden geschichtlichen Verlauf, in welchem sie noch in einem rohen, unvollkommenen Zustand war, und noch harte und strenge Formen hatte. Es ist nun zwar unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου vorzugsweise das Gesetz zu verstehen, aber nur sofern es unter den allgemeinen Gesichtspunkt einer religiösen Entwicklung gestellt ist, die noch ganz den Character eines rohen Anfangs an sich trägt. Schon dieß macht wahrscheinlich, daß der Apostel unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου beides zugleich begreift, das Judenthum und das Heidenthum, kein Zweifel kann aber darüber seyn, wenn der Apostel V. 9., wo er zu Heidenchristen spricht, ihre Hinneigung zum Judenthum, zu welchem die Judenchristen sie hinziehen wollten, ein Zurückkehren zu jenen στοιχεῖα nennt, die er als unkräftig und armselig bezeichnet, weil sie nichts enthalten, woraus sich ein kräftiges geistiges Leben entwickeln kann. Wo Gott noch nicht als Geist gewußt ist, wo man es, wie dieß ja der Begriff der στοιχεῖα ist, nur mit Materiellem zu thun hat, mit Sinnlichem, Fleischlichem, da ist auch noch alles todt und leer, es fehlt noch an dem wahren Lebensprincip, an einem geistigen Inhalt. Beide Religionen stehen noch auf der Elementarstufe der Religion, weil sie noch am Materiellen hängen, sie setzen das Wesen der Religion in Dinge, welche sich noch ganz auf die Sphäre des physischen Lebens beziehen. Die στοιχεῖα sind daher zwar die Anfangsgründe, Elemente der Religion, aber der Ausdruck στοιχεῖα soll doch zugleich darauf hinweisen, daß diese Elementarreligion sich noch ganz an die Elemente,

Principien, Substanzen des äußern physischen Lebens hält. Auch das Judenthum hatte ja so viele rein natürliche Elemente in sich, es war auch an Natürliches, Materielles, wie an Tage, Monate, bestimmte Zeiten geknüpft, war also auch eine Naturreligion, welcher die physischen *ςοιχεῖα* zu Grunde lagen, so daß das Natürliche als solches auch religiöse Bedeutung haben sollte. Unter den *ςοιχεῖα*, als den Elementen der Religion *, dachte sich also der Apostel zugleich die physischen Elemente, welchen man in beiden Religionen, der jüdischen und der heidnischen, auf eine unfreie, ungeistige Weise diente.

Bei allem diesem steht das Heidenthum tief unter dem Judenthum, das ja überdieß nicht blos aus dem Gesetz, sondern auch aus den über dem Gesetz stehenden Verheißungen besteht. Wie das Heidenthum zwar auch ein Gesetz in sich hat, aber doch wesentlich verschieden vom Gesetz ist, so ist es zwar auch Religion, aber auch wieder keine Religion, weil sich der Begriff der Religion erst in der Form der Offenbarung realisirt. Darum steht das Judenthum, so negativ es sich sonst zum Christenthum verhält, doch darin auf gleicher Linie mit dem Christenthum, daß es auch eine *διαϑήκη* ist, eine besondere Veranstaltung Gottes, durch welche er in ein bestimmtes Verhältniß zu den Menschen getreten ist; es gibt eine alte und eine neue *διαϑήκη*, 2. Cor. 3,

* Diese Bedeutung, Elemente der Religion, oder Anfangsgründe der Religionserkenntniß, wie man die *ςοιχεῖα τῦ κόσμυ* gewöhnlich nimmt, will Neander a. a. O. S. 636. ganz ausschließen, und zwar aus dem Grunde, weil man annehmen müßte, daß Paulus mit denselben einen allgemeinen, in gewissem Maaße auf Heidenthum und Judenthum zugleich anwendbaren, Begriff bezeichnen wollte. Wie sich dieß vereinigen lasse mit den Ideen des Paulus, der das Judenthum zwar als einen nur untergeordneten und vorbereitenden, aber doch durch Gottes Offenbarung selbst gegründeten Standpunkt in der Religion anerkannte, der hingegen in dem Heidenthum, als solchem dem Götzendienst, von dem er hier spreche, nicht einen untergeordneten Standpunkt der Religion, sondern etwas der Religion durchaus Fremdartiges gesehen habe, eine aus der Sünde herrührende Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns? Wenn nun aber Neander dafür die Erklärung vorschlägt: Das Gebundenseyn der Religion an sinnliche Formen, also ihr Befangenseyn in der Dienstbarkeit unter den Elementen der Welt ist das Gemeinsame des Juden- und Heidenthums, so muß man fragen, ob denn dieß nicht auch ein allgemeiner, in gewissem Maaße auf Heidenthum und Judenthum zugleich anwendbarer Begriff ist? Welcher logische Unterschied soll denn zwischen der einen und der andern Erklärung seyn? Und welche Schwierigkeit kann es der Sache nach haben, daß Paulus einerseits das Heidenthum dem Judenthum gleich, andererseits unter dasselbe setzte?

6. 14., und beide διαθῆκαι hängen so eng und wesentlich zusammen, daß die alte die Voraussetzung der neuen ist. So wenig die Beschneidung irgend eine religiöse Bedeutung für den Christen hat, so kann man doch im Grunde nicht unmittelbar vom Heidenthum, sondern nur durch die Vermittlung des Judenthums zum Christenthum übertreten, man muß mit der alten διαθήκη bekannt seyn, um die neue recht zu verstehen. Hieraus ist es zu erklären, warum der Apostel, so oft er in seinen Briefen auf das A. T. zu reden kommt, zwischen dem heidenchristlichen und judenchristlichen Theil seiner Leser keinen Unterschied macht, und selbst wenn er zu Heidenchristen spricht, die Mitglieder der alten Religionsverfassung geradezu ihre Väter nennt, 1. Cor. 11, 1., wodurch beide Religionsverfassungen als ein in sich zusammenhängendes Ganzes bezeichnet werden. Dieß ist der wesentliche Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum, der περιτομή vor der ἀκροβυστία, wenn auch zwischen Heiden und Juden in ihrer Beziehung zum Christenthum kein Unterschied ist, beide hierin sich völlig gleich sind, so geht doch, sobald beide nur mit einander verglichen werden, der Ἰουδαῖος dem Ἕλλην voran, Röm. 1, 16. Der Jude steht auf einer höhern Stufe des religiösen Bewußtseyns, oder, wie der Apostel Röm. 3, 1. den Vorzug der περιτομή vor der ἀκροβυστία bestimmt, ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ τῇ περιτομῇ, wobei, wie sich von selbst versteht, nicht an die Beschneidung als solche, sondern nur an das Judenthum als die Religion der Beschnittenen zu denken ist. Dem Judenthum ist etwas anvertraut, was das Heidenthum nicht hat, es ist etwas Eigenthümliches in dasselbe niedergelegt, was treu zu bewahren ist, es hat sich Gott in ihm auf besondere Weise ausgesprochen, oder es hat mit Einem Worte die Religion in der Form der Offenbarung in sich. Als die Religion der Offenbarung ist sie auch die Religion der Verheißung, welche ideell schon in sich hat, was im Christenthum sich verwirklicht hat. Die Israeliten sind es, welchen die Sohnschaft gehört und die sichtbare Gegenwart Gottes, die Bünde und die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheißungen, welchen die Väter gehören, von welchen Christus dem Fleische nach abstammt, wofür der über alles erhabene Gott in Ewigkeit zu preisen ist, Röm. 9, 4. 5. Auch das gehört unter den Gesichtspunkt desselben Identitätsverhältnisses, in welchem das Judenthum zum Christenthum steht, daß in ihm typisch, symbolisch, allegorisch schon alles enthalten ist, was der eigenthümliche

Vorzug des Christenthums ist. Die Taufe der Israeliten auf Moses ist ein Vorbild der christlichen Taufe, ihre Speise und ihr Trank in der Wüste ein Vorbild des christlichen Abendmahls, 1. Cor. 10. 1. f., das geschlachtete Passahlamm ein Typus des am Passahfest getödteten Christus, 1. Cor. 5, 7. Judenthum und Christenthum verhalten sich also, wie das typische Bild und die Sache, auf die es sich bezieht.

Sechstes Kapitel.

Das Christenthum als neues Princip der weltgeschichtlichen Entwicklung.

Das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum kann nur als das der absoluten Religion zu den ihr vorangehenden untergeordneten Formen der Religion bestimmt werden. Es ist der Fortschritt von der Knechtschaft zur Freiheit, von der Unmündigkeit zur Mündigkeit, dem Jugendalter der Menschheit zur Periode männlicher Reife, vom Fleische zum Geist, der Fortschritt aus einem Zustande, in welchem man noch so wenig etwas vom Geiste Gottes in sich vernimmt, daß man überhaupt noch kein höheres leitendes Princip in sich hat, wie im Heidenthum, 1. Cor. 12, 2. 3., oder wie im Judenthum, noch ganz in den peinlichen Gegensatz zwischen Gesetz und Sünde hineingestellt ist, zum wahrhaft geistigen, mit seinem bestimmten Inhalt erfüllten, mit sich einigen Bewußtseyn. Im Christenthum erst weiß sich der Mensch in das Element des Geistes und des geistigen Lebens erhoben, sein Verhältniß zu Gott ist jetzt erst das Verhältniß des Geistes zum Geist. Das Christenthum ist wesentlich die Religion des Geistes, wo aber der Geist ist, da ist auch Freiheit und Klarheit, die klare, durch nichts getrübte Identität des Selbstbewußtseyns mit sich. Was aber das Christenthum in diesem Sinne als die absolute Religion ist, ist es wesentlich nur durch Christus. Nur an Christus läßt sich daher auch die Art und Weise nachweisen, wie der Uebergang von der ersten, Heidenthum und Judenthum in sich begreifenden Periode zur zweiten vermittelt wird. Freilich aber sollte man ebendeswegen an einen durch die Natur der Sache selbst vermittelten Uebergang gar nicht denken, da ja nach der Ansicht des Apostels Christus nur auf über-

natürliche Weise in die Geschichte der Welt und das Leben der Menschheit eintritt. Das Christenthum entsteht dadurch, daß Gott seinen Sohn sendet. Dieses Uebernatürliche hält aber den Apostel nicht ab, die Erscheinung Christi und des Christenthums doch wieder unter den Gesichtspunkt eines geschichtlichen, durch verschiedene Momente vermittelten, Entwicklungsganges zu stellen. Alle jene Gegensätze, von deren Gesichtspunkt aus der Apostel das Christenthum betrachtet, wie zwischen Knechtschaft und Freiheit, Unmündigkeit und Mündigkeit, Sünde und Gnade, Tod und Leben, Fleisch und Geist, dem ersten und zweiten Adam, schließen auch die Idee eines immanenten, durch den Gegensatz gegenseitig sich bedingender Momente vermittelten Entwicklungsprocesses in sich. So übernatürlich die ganze Erscheinung des Christenthums ist, sie soll doch zugleich theils ideell aus dem wesentlichen innern Zusammenhang des einen Moments mit dem andern, theils geschichtlich aus ihrem geschichtlichen Bedingtseyn begriffen werden. Das Erstere ergibt sich schon aus dem Proceß, in welchem die Sünde an dem Gesetz zum Bewußtseyn der Sünde, als der nothwendigen Voraussetzung der Empfänglichkeit für die Gnade, sich entwickelt, das Letztere spricht der Apostel am unmittelbarsten Gal. 4, 4. aus: Als die Erfüllung der Zeit gekommen war, schickte Gott seinen Sohn als einen *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*, womit gesagt werden soll, Gott habe den Menschen Jesus, als er ihn zum Messias, oder Sohn Gottes, bestimmte, ganz in die geschichtliche Entwicklung hineingestellt, in welcher die Erfüllung der Zeit erfolgen und die eine Periode in die andere übergehen sollte. Ebendeswegen sollte er wesentlich Mensch seyn, und ganz wie ein anderer Mensch in die Welt eintreten, als ein *γενόμενος ἐκ γυναικὸς*, welche Bezeichnung des als Mensch Geborenseyns die Annahme einer übernatürlichen Erzeugung an sich zwar nicht unmöglich, in einem solchen Zusammenhang aber nicht gerade sehr wahrscheinlich macht. Der vom Weibe Geborene ist ja gerade der auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege entstandene Mensch, welcher als *γενόμενος ἐκ γυναικὸς*, wie als *γενόμενος ὑπὸ νόμον* noch ganz den Character der *σοιχεῖα τῦ κόσμυ* an sich trägt. Der Gedanke des Apostels scheint zu seyn, weil in ihm erst der Umschwung aus der einen Weltperiode in die andere erfolgen sollte, mußte er auch noch die erste Periode in sich darstellen. Wie er durch seine Geburt in die

menschliche Ordnung eintrat, so stund er auch unter dem Gesetz, auch an ihn machte das Gesetz dieselbe Forderung, die es an alle andern Menschen machte, er wurde sogar zum Fluch des Gesetzes, aber nur dazu, um, indem er um dieses Fluches willen starb, und so die Schuldforderung des Gesetzes tilgte, vom Gesetz zu befreien, und so die Menschen als frei vom Gesetz zu Kindern Gottes zu machen, zu υἱοὶ θεοῦ, wie er selbst im eminenten Sinne der υἱὸς θεοῦ ist, als derjenige, in welchem die Menschheit, im Bewußtseyn ihrer Einheit mit Gott, das Princip nicht ihres unfreien, sondern freien, nicht mehr unmündigen, sondern mündig gewordenen Daseyns hat. Wie es also im Wesen der menschlichen Natur liegt, daß der Mensch vom unmündigen Knaben und Jüngling zum selbstständigen reifen Manne, vom Unfreien zum Freien, vom Knechte zum Sohne wird, so ist Christus in der dazu bestimmten Zeit, d. h. in der Zeit, in welcher die Menschheit dazu reif geworden war, als Sohn in sie eingetreten. So betrachtet ist das Christenthum nicht blos etwas äußerlich in die Menschheit Hereingekommenes, sondern, wie man auch dabei die Person Christi sich vorstellen mag, eine Stufe der religiösen Entwicklung, welche aus einem innern, der Menschheit immanenten Princip hervorgegangen ist, der Fortschritt des Geistes zur Freiheit seines Selbstbewußtseyns, in deren Periode er erst, wenn er die Periode der Unfreiheit und Knechtschaft durchgemacht hat, eintreten kann. Als das Princip dieser zweiten Periode der Entwicklungsgeschichte der Menschheit ist Christus der zweite Adam gegenüber dem ersten, durch welchen Gegensatz das Christenthum gleichfalls ganz als eines der Momente eines immanenten Entwicklungsganges aufgefaßt wird. In diesem Gegensatz des ersten und zweiten Adam liegen die Hauptideen, deren weitere Entwicklung hieher gehört.

Sünde und Tod sind die herrschenden Mächte der Periode des ersten Adam. Der Tod ist der Sünde Sold, d. h. so gewiß jeder Mensch sündigt, so gewiß stirbt er auch. Durch diese Allgemeinheit der Herrschaft des Todes unterscheidet sich also die erste Periode von der zweiten, aber sterben denn die Menschen in der zweiten Periode nicht eben so gut wie in der ersten? Und wenn der Tod um der Sünde willen erfolgt, die verdiente Strafe derselben ist, wie kann der Apostel sagen Röm. 3, 25., Gott habe die von Christus begangenen Sünden ungestraft gelassen? Starben die Menschen auch in dieser Periode, so büßten sie ja eben durch ihren Tod die Strafe, die sie durch ihre Sün-

den verschuldet hatten, und hatten daher auch kein Sühnmittel mehr nöthig. Und wenn Gott in dem Tode Christi ein allgemeines Sühnmittel zur Vergebung der Sünden aufgestellt hat, somit die Sünde nicht mehr die Macht hat, vermöge welcher nur der Tod der Sold der Sünde ist, und die in der ersten Periode durchaus waltende Macht des Todes in der zweiten gebrochen seyn soll, so sollten ja jetzt alle, welche die durch Christus geschenkte Gnade und mit ihr die das Leben mittheilende Rechtfertigung in sich aufgenommen haben, nicht mehr sterben. Sterben sie aber gleichwohl auch jetzt, welcher Unterschied ist so zwischen der ersten und zweiten Periode? Oder wäre die von Gott in der ersten Periode bewiesene Langmuth davon zu verstehen, daß Gott das Menschengeschlecht nicht aussterben ließ, daß auf die Sterbenden immer wieder Lebende folgten, so kann ja dieß auch in der zweiten Periode nicht anders seyn, und man weiß daher noch nicht, worin der so große Unterschied der einen Periode von der andern bestehen soll, wenn doch das herrschende Princip der einen der Tod, das der andern das Leben ist. Bei der Beantwortung dieser Fragen kommt es darauf an, die Begriffe, welche der Apostel mit den Worten θάνατος und ζωή verbindet, richtig aufzufassen und sie in der Bedeutung zu nehmen, in welcher sie dem Apostel immer beides zugleich in sich begreifen, sowohl das Physische als das Ethische, so daß diese beiden Gebiete des Lebens in ihrer gegenseitigen Beziehung nicht gedacht werden können, ohne daß man auch auf die Einheit, in welcher beide ihre gemeinsame Wurzel haben, zurückgeht. Tod und Leben stehen einander gegenüber, wie der erste und zweite Adam. Im ersten Adam sterben die Menschen, im zweiten stehen sie zum Leben auf, nämlich die, die an ihn glauben, aber ebendeßwegen, weil es nur die sind, die an ihn glauben, sehen wir hier schon, wie der physische Begriff des Lebens in den ethischen hinübergreift. Wenn die Menschen im ersten Adam sterben, so kann dieß zunächst nur vom physischen Tode verstanden werden, sie sterben, indem die Sünde ihren Verlauf dadurch in ihnen nimmt, daß sie, als der Sold der Sünde, den Tod zur Folge hat. Es ist dieß ja aber nur der physische Tod, welchem der Mensch in jedem Fall dem Leibe nach unterworfen ist, ohne daß es deßwegen um seine Existenz überhaupt geschehen ist. Warum wird also auf den Tod in diesem Sinn so großes Gewicht gelegt? Allein es kommt nun hier schon in Betracht, welche Bedeutung nach jüdischer Anschauungsweise der Leib als wesent-

liches Element der menschlichen Individualität und Persönlichkeit hat. Ohne den Leib fehlt dem Menschen die materielle Grundlage seiner Existenz, ist er auch nur dem Leibe nach dem Tode anheimgefallen, so herrscht überhaupt die Macht des Todes über ihn, mit allem, was mit dem Begriff des Todes zusammengedacht werden kann, es gibt für ihn kein Leben, keine Seligkeit, keinen Zusammenhang mit dem Reiche Gottes. Soll also dieser für ihn durch den Tod nicht völlig abgeschnitten seyn, das Leben überhaupt nach dem leiblichen Tode noch einen Werth für ihn haben, so muß er vor allem darüber Gewißheit erhalten, daß auch für sein leibliches Leben der Tod keine schlechthin vernichtende Gewalt hat. Dieß ist die hohe Bedeutung, welche die Auferstehung Jesu für das christliche Bewußtseyn hat, als der thatsächliche Beweis, daß es auch eine den Tod überwindende Macht des Lebens gibt. Der leibliche Tod ist durch das leibliche Leben aufgehoben, es ist durch die Auferstehung Jesu ein neues Princip des Lebens in die Menschheit eingetreten. Wie aber der leibliche Tod nicht blos das natürliche Ende des Lebens ist, sondern als der Sold der Sünde unter einem göttlichen Verdammungsurtheile erfolgt, so kann auch das durch die Auferstehung Jesu der Menschheit mitgetheilte Leben nicht schlechthin nur als Leben im physischen Sinne genommen werden. Dem κατάκριμα des Todes steht, wie der Apostel Röm. 5, 18. mit einem prägnanten Ausdrucke sagt, gegenüber die δικαίωσις ζωῆς, d. h. das durch die Auferstehung Jesu der Menschheit geschenkte Leben ist bedingt durch alles dasjenige, wodurch der Mensch aus dem Zustand der Sünde in den Zustand der Rechtfertigung erhoben wird, und nur durch diese Vermittlung wird es auch als physisches Leben zum Leben im wahren und vollen Sinne. Vor allem aber hängt die Gewißheit, daß es überhaupt ein solches Leben gibt, in welchem der Tod überwunden und aufgehoben ist, an der großen Thatsache der Auferstehung Jesu, welche daher der Apostel selbst für die Grundlehre des christlichen Glaubens erklärt. Unter den ersten Hauptpunkten, schreibt der Apostel 1. Cor. 15, 3. den Corinthiern, habe er, was er selbst auch mitgetheilt erhalten habe, vorgetragen, daß Christus für unsere Sünden gestorben nach der Schrift, und begraben worden, und daß er auferstanden ist am dritten Tag. Da das Gestorben- und Auferstandenseyn eine äußere geschichtliche Thatsache ist, von welcher das Christenthum selbst einen positiven geschichtlichen Character erhält, durch welchen es als der λόγος

τῦ σταυρῦ in seiner gegebenen Objectivität von der durch das Denken producirten Wahrheit wesentlich verschieden ist (1. Cor. 1, 18.), so kommt alles auf die Beglaubigung jener Thatsache an, über welche daher auch der Apostel durch die nicht blos den älteren Aposteln, sondern auch ihm selbst zu Theil gewordenen Erscheinungen Jesu die nöthige Bürgschaft zu geben nicht unterläßt. Die Apostel sind als Verkündiger des Evangeliums wesentlich Zeugen der Auferstehung Jesu, 1. Cor. 15, 15. Was aber durch die Auferstehung Christi geschehen ist, ist nicht blos diese einzelne Thatsache, sondern sie enthält zugleich eine allgemeine Wahrheit. Wäre die Auferstehung der Todten überhaupt schlechthin unmöglich, so hätte auch Christus nicht auferstehen können. Daß es also eine Auferstehung vom Tode gibt, wenigstens sofern sie möglich ist, ist der Menschheit zuerst durch die Auferstehung Christi zum Bewußtseyn gekommen. Dem Christenthum verdankt man also dieses Bewußtseyn, und es ist nicht etwa blos ein äußerer zufälliger Zusammenhang, in welchem es zu demselben steht, sondern das ganze Christenthum beruht wesentlich darauf, daß es eine Auferstehung der Todten gibt, und das an sich Mögliche in Christus zur Wirklichkeit geworden ist. Ist Christus nicht auferstanden, sagt der Apostel a. a. O. V. 17., so ist der Glaube der Christen eitel und nichtig, es gibt keine Sündenvergebung, die Schuld unserer Sünden liegt noch auf uns, auch die entschlafenen Christen sind daher verloren, der Tod herrscht mit derselben Macht über sie, wie über die, die von Adam an gestorben sind, und es kann daher überhaupt keine unglückseligeren Menschen geben, als die Christen sind, wenn sie neben demjenigen, was sie um ihres Glaubens willen auf sich zu nehmen haben, nur in diesem Leben ihre Hoffnung auf Christus setzen würden, ohne daß sich ihre Hoffnung auf ihn über dieses Leben hinaus erstreckt. Es gibt keine das Sterbliche am Menschen überwindende Macht des Lebens, wenn nicht der leibliche Tod aufgehoben ist, und auf ihn, als das Ende des gegenwärtigen Lebens, ein anderes zukünftiges folgt. So beseligend das Bewußtseyn des Christen schon in der Gegenwart seyn muß, wenn er sich als begnadigt, gerechtfertigt und versöhnt mit Gott wissen darf, der Gedanke an den leiblichen Tod würde es immer wieder trüben und verdunkeln, wenn der Christ nicht die Gewißheit haben dürfte, daß er aus dem Tode des Leibes zu einem neuen Leben aufersteht. Selbst das geistige Leben, das den Inhalt des christlichen Bewußtseyns ausmacht, wäre

also kein wahres Leben, wenn es nicht auch ein leibliches Leben wäre, und der Mensch, da es ohne die Auferstehung des Leibes auch keine Persönlichkeit gibt, mit derselben Persönlichkeit, die er im gegenwärtigen Leben hat, auch im künftigen fortexistirte. Die ganze Bedeutung des Christenthums, alles, was es seiner absoluten Idee nach ist, hängt daher einzig davon ab, daß es eine Auferstehung der Todten gibt, daß nicht nur Christus selbst vom Tode auferstanden ist, sondern auch, da er selbst nicht hätte auferstehen können, wenn nicht eine Auferstehung der Todten überhaupt möglich wäre, dieselbe Möglichkeit auch in allen Andern sich verwirklicht. Die Auferstehung Christi ist daher keineswegs nur ein auf ihn selbst sich beziehender Act Gottes, so daß sie nur als die Vollendung seines Werks durch die göttliche Bestätigung, die es durch seine Auferweckung vom Tode erhielt, anzusehen wäre, dasselbe Princip, das sich in ihm realisirt hat, muß sich auch in allen andern Menschen realisiren. Es ist in Christus, durch seine Auferstehung, ein neues Princip in die Menschheit eingetreten, das in der Menschheit selbst den Verlauf seiner Entwicklung nehmen muß. In diesem Sinne sagt der Apostel, Christus ist von den Todten auferweckt worden, als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Wie die mit Adam beginnende Periode die der Herrschaft des Todes ist, so herrscht in der zweiten das durch Christus hervorgetretene Princip des Lebens, und beide Perioden und Principien haben darin ihre Einheit, daß Adam wie Christus ein Mensch ist. Weil Christus wie Adam wesentlich Mensch ist, ist das eine Princip wie das andere ein der Menschheit immanentes, auch Christus gehört wesentlich der Menschheit an, er ist ganz in ihren geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt, und nur aus diesem Grunde, weil er Mensch ist, wie alle andern Menschen, kann das mit seiner Person identische Princip in der Menschheit sich verwirklichen. Wie also in Adam alle sterben, werden in Christus alle lebendig V. 22. Sie werden lebendig in ihm, wegen der Gemeinschaft und Identität ihrer Natur mit ihm, weil er, der das Princip des Lebens in sich hat, Mensch ist, wie sie. Wie kann aber dieses Lebendigwerden allgemein von allen gesagt werden? Auf der einen Seite werden nur die lebendig, die in Christus sind, auf der andern soll dieses Lebendigwerden ein ebenso allgemeines seyn, als das Sterben in Adam. Der Begriff des Lebens greift hier wieder vom Physischen in das Ethische über. Das Leben, das durch Christus mitgetheilt wird, ist, als das Leben der Auferstehung, ein physisches, es

kann aber nur denen zu Theil werden, die das durch den Glauben an Christus erweckte geistige Leben in sich haben. Durch dieses geistige Leben vermittelt kann das durch Christus mitgetheilte Leben nur das Leben im höchsten Sinne, das selige Leben seyn, und es würde sich somit das Lebendigwerden nur auf die Seligkeit beschränken, es gilt aber doch zugleich allgemein, da das an Christus zu seiner Realität gekommene Princip an sich wirksam und kräftig genug ist, alle zur Auferstehung zum seligen Leben zu beleben. Wie Tod und Leben, wie Sterben und Auferstehen, verhalten sich Adam und Christus zu einander. Es ist dieselbe menschliche Natur, die in dem Einen untergeht, in dem Andern aufersteht. Daß es aber so ist, das Eine nicht ohne das Andere seyn kann, beide, Tod und Auferstehung, Momente desselben Entwicklungsprocesses sind, begründet der Apostel dadurch, daß er Adam und Christus in dasselbe Verhältniß zu einander setzt, in welchem das physische und das pneumatische Princip zu einander stehen. Denn so steht geschrieben, sagt der Apostel V. 45., der erste Mensch Adam wurde zu einer lebenden Seele, der letzte Adam zu einem lebendigmachenden Geist. Das Pneumatische war aber nicht das Erste, sondern das Physische, und auf dieses folgte erst das Pneumatische. Der erste Mensch war irdisch aus Erde, der zweite Mensch ist der Herr vom Himmel. Wie der Irdische war, so sind auch die Irdischen, und wie der Himmlische war, so sind auch die Himmlischen, und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen, denn Fleisch und Blut können ja das Reich Gottes nicht ererben, noch das Vergängliche die Unvergänglichkeit. Es gibt also nicht blos ein materielles, irdisches, sondern auch ein geistiges, himmlisches Leben, nicht blos einen physischen Adam, sondern auch einen pneumatischen, da jedoch der Apostel von der Auferstehung spricht, will man blos an die leibliche Beschaffenheit des Urmenschen denken, womit der Apostel beweisen wolle, daß es verschiedene Arten von Körpern gebe, höhere und niedere, physische und pneumatische, und daß der Mensch von dem Niedern zu dem Höhern sich erhebe, indem das Menschengeschlecht zuerst nach dem Typus des Urmenschen einen irdischen Körper erlange, und erst in einer künftigen Periode nach dem Typus des Erlösers, nämlich seines verklärten Körpers, einen höhern überirdischen zu erwarten habe, also dem jetzigen menschlichen Körper eine verherrlichende Aenderung bevorstehe. Es ist aber vielmehr klar,

daß der Apostel, wenn er den ersten Adam eine lebende Seele, den zweiten einen lebendig machenden Geist, den einen psychisch und irdisch, den andern geistig und himmlisch nennt, sie nicht blos nach ihrer leiblichen Beschaffenheit, sondern nach ihrer ganzen Persönlichkeit betrachten will, wie er ja auch unter der Auferstehung nicht blos die Herstellung des Leibs, sondern das höhere kräftigere Leben überhaupt, dessen wesentliches Element der verklärte Leib ist, versteht *. Es erhellt dieß auch aus allem demjenigen, was der Apostel zur Begründung seiner Idee der Auferstehung sagt. Die Auferstehung ist ihm keineswegs nur eine durch einen übernatürlichen Act Gottes momentan eintretende Veränderung des menschlichen Körpers, wie dieß die äußerliche jüdische Vorstellung war, sondern sie ist eine Form und Stufe des Lebens, die im ganzen Zusammenhang des organischen Lebens, des Natur- und Menschenlebens, begründet ist. Daher stützt er die Behauptung ihrer Möglichkeit auf folgende Hauptgründe: 1) Die Natur zeige uns ganz analoge Erscheinungen, Veränderungen, bei welchen neben der Identität der Substanz aus Tod und Verwesung neues Leben hervorgeht. Das Samenkorn, wie es sowohl stirbt als wieder auflebt, ist das natürlichste Bild der Auferstehung. V. 36—38. 2) Die Natur zeigt uns eine große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit von Körpern, oder Wesen, minder vollkommene und solche, die einen weit höhern Grad von Vollkommenheit haben. Daraus ist zu schließen, daß auch der Mensch nicht blos eine sterbliche, sondern auch eine unsterbliche Natur haben kann, V. 39—43. 3) Wie die beiden Elemente des menschlichen Wesens *ψυχή* und *πνεῦμα* sind (die *ψυχή* in dem Sinne, in welchem sie als das sinnliche Element auch die *σάρξ* in sich begreift und der *ψυχικός* so viel ist als der *σαρκικός*), so daß durch Adam und Christus, den ersten und zweiten, den irdischen und himmlischen

* Es ist nur von der Persönlichkeit und Substanzialität des Menschen in den beiden vom Apostel unterschiedenen Perioden seines Daseyns zu verstehen, wenn der Apostel 1. Cor. 15, 44. sagt: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικον, ἔστι σῶμα ψυχικόν καὶ ἔστι σῶμα πνευματικόν.* Man darf nicht übersehen, daß dem Apostel *σῶμα* ein ganz anderer weit höherer Begriff ist, als *σάρξ*. Von einer Auferstehung der *σάρξ* ist bei dem Apostel gar nicht die Rede, die *σάρξ* ist gar kein Element der Persönlichkeit der Auferstandenen. Die Auferstandenen existiren nur in einem *σῶμα πνευματικόν*, *σῶμα* ist daher dem Apostel überhaupt die concrete Form, in welcher ein Wesen die Substanzialität seines Daseyns hat.

Menschen, die beiden einander entgegengesetzten Seiten des menschlichen Wesens, die im Menschen zur Einheit verbunden sind, repräsentirt werden, so kann das Verhältniß des gegenwärtigen Lebens zum künftigen nur als der Fortgang vom psychischen Leben zum pneumatischen gedacht werden. Steht der Mensch im Zustand des gegenwärtigen Lebens auf der Stufe des psychischen Lebens, was ist natürlicher, als daß auf diese untergeordnete Stufe eine höhere Lebensentwicklung, die Stufe des pneumatischen Lebens folgen werde. V. 44. f. Indem nun aber der Apostel Adam und Christus nicht blos als die Principien des Todes und des Lebens einander gegenüberstellt, so daß die Menschen in dem Einen sterben, in dem Andern auferstehen, sondern sie auch, als ψυχὴ und πνεῦμα, das sinnliche und geistige Princip, betrachtet, zu Trägern der beiden großen geschichtlichen Perioden macht, in welchen das Leben der Menschheit sich entwickelt, so stellt er sich auch hier wieder das Leben der Menschheit im Großen ganz nach der Analogie des Individuellen vor. Wie im Leben des einzelnen Menschen in der ersten Periode seines Alters das psychische Element, die sinnliche Seite seiner Natur, das weit Ueberwiegende ist, so daß in der Einheit des menschlichen Organismus das geistige Princip an sich zwar keineswegs fehlt, aber noch ganz unentwickelt ist, wie sodann auf diese psychische Periode eine andere folgt, in welcher erst das bisher noch unentwickelte Princip mehr und mehr zu seiner Entwicklung kommt, und das herrschende Princip in dem zu seiner Mündigkeit, zur Reife des männlichen Alters, zur Freiheit des geistigen Selbstbewußtseyns gekommenen Menschen wird, so ist es auch in der Menschheit im Großen nicht anders, sofern der Gang ihrer Entwicklung in den beiden die Perioden ihrer Geschichte bestimmenden Principien, Adam und Christus, sich darstellt. Die Menschheit läßt in ihrer ersten Periode ebensosehr nur die psychische, sinnliche, fleischliche, der Sünde unterliegende Seite der menschlichen Natur hervortreten, als dagegen in der zweiten das geistige Princip, sobald es in das Bewußtseyn und die Geschichte der Menschheit eingetreten ist, das Vorherrschende, Ueberwiegende, das ganze Denken, Wollen und Thun des Menschen bestimmende wird. Hieraus ergeben sich für die beiden durch Adam und Christus repräsentirten Perioden der Menschheit und das Abhängigkeitsverhältniß derselben von dem einen wie von dem andern zwei wichtige Betrachtungen. So wenig auch der Apostel die Sünde in Adam und den von ihm abstammenden Menschen

anders als aus der Freiheit des Willens ableiten konnte, so konnte er doch zugleich die Herrschaft der Sünde in der ersten Periode nur als das natürliche Uebergewicht der sinnlichen Seite der menschlichen Natur betrachten, wie dasselbe aus dem Verhältniß der beiden Elemente des menschlichen Wesens und dem dadurch bedingten Entwicklungsgang der Menschheit sich von selbst ergeben mußte. Als ein irdischer, sinnlicher Mensch, wie Adam war, hatte er noch nicht die Kraft in sich, die sinnlichen Triebe seiner Natur zu bezwingen, und dem in ihr liegenden Hang zur Sünde zu widerstehen. Wenn er in der Freiheit seines Willens an sich das Vermögen dazu gehabt hätte, so wurde doch sein Wille noch zu wenig durch alle jene Motive unterstützt, die nur aus der Vernunft und dem schon mehr entwickelten geistigen Bewußtseyn genommen werden können. Dieses Uebergewicht der Sinnlichkeit, diese Unkräftigkeit des sittlichen Willens, dieser Hang zur Sünde gehörte an sich zur menschlichen Natur, und der Apostel deutet mit keinem Wort an, daß er etwas erst durch die Sünde des ersten Menschen Entstandenes war, ja er mußte sogar das Gegentheil annehmen, da Adam, wenn er einen solchen Gegensatz zu Christus bilden sollte, wesentlich nichts anderes als ψυχικός und ἐκ γῆς χοϊκός seyn konnte. Wie Adam ganz diese Seite der menschlichen Natur repräsentirt, als ihr Princip und die Einheit der Menschen, in welchen es das herrschende ist, so sehen wir dagegen in Christus die andere geistige Seite mit ihrem geistigen Princip; aus diesem Gegensatz der beiden Principien ist nun aber auch zu sehen, daß es keineswegs nur der künftige Zustand der den adamitischen Tod aufhebenden Auferstehung ist, woran bei Christus gedacht werden muß. Es ist das ganze, durch Christus erweckte und zu seiner bleibenden Herrschaft gekommene höhere geistige Bewußtseyn der Menschheit, dessen Princip Christus ist, und der Apostel stellt es nur darum vorzugsweise unter den Gesichtspunkt der künftigen Auferstehung, weil dieser Gegensatz des Todes und des Lebens die Macht, mit welcher das neue Princip über das alte gekommen ist und es in sich aufgehoben hat, am anschaulichsten darstellt. und weil er nach Maßgabe der geschichtlichen Betrachtung, welcher er folgt, um die große, durch Christus bewirkte Epoche des von Gott geordneten Entwicklungsganges der Menschheit hervorzuheben, die Macht des neuen Princips erst in seiner auf die künftige Welt sich beziehenden und in ihr alles zu seiner Vollendung bringenden Wirksamkeit in ihrer vollen Bedeu-

tung fixiren kann. Diese extensive Unendlichkeit des durch Christus zu seiner Realität gekommenen Princips schließt auch seine intensive in sich, es ist überhaupt die Unendlichkeit des christlichen Bewußtseyns als eines wahrhaft geistigen. Als pneumatisch bezeichnet ja der Apostel ausdrücklich das Princip, mit welchem Christus Adam gegenübersteht, obgleich er zunächst nur von der Auferstehung spricht. Wie ja aber hier überhaupt die Begriffe des physischen und geistigen Lebens auf's engste zusammenhängen, so könnte das christliche Princip das Princip der künftigen Auferstehung nicht seyn, wenn es nicht als christliches alles in sich begriffe, was den Christen im Glauben an Christus, im Bewußtseyn seiner Versöhnung und Einheit mit Gott, in der Gemeinschaft des Geistes, auf dessen Mittheilung dieses ganze neue Verhältniß beruht, auf diese hohe Stufe des religiösen Lebens stellt, auf welcher alles für ihn zur Idee des Absoluten aufgehoben ist, weil er weiß, daß weder Tod noch Leben, weder Gegenwart noch Zukunft ihn scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo Jesu. In diesem absoluten Bewußtseyn hat er schon jenes, alles Weltliche, Vergängliche, Endliche in ihm überwindende Leben in sich, das sich nun nur auch noch äußerlich und extensiv als die Auferstehung des Leibs manifestiren darf.

Um das Leben, dessen Princip Christus ist, ganz in dem Zusammenhang des Physischen und Geistigen, welche beide Elemente in ihm zur Einheit verknüpft sind, aufzufassen, ist nicht zu übersehen, daß der Apostel die Entwicklung desselben als die fortgehende Negation des entgegengesetzten Princips des Todes beschreibt. In seiner vollen Macht und Wirksamkeit äußert sich das Leben erst, wenn es sich als die den Tod überwindende Macht manifestirt. Aufgehoben ist zwar der Tod an sich schon im christlichen Bewußtseyn, aber er soll auch äußerlich aufgehoben werden. Die Auferstehung ist nicht blos das von Christus der Menschheit mitgetheilte Leben, sie ist schon der Triumph des Lebens über den Tod. Darum fixirt nun der Apostel die Momente der Entwicklung des neuen Lebensprincips an den Momenten der Ueberwindung des Todes. Jeder steht auf, sagt der Apostel, in seiner eigenen Ordnung. Es gibt also mehrere von einander unterschiedene Momente dieses Entwicklungsprocesses. Die erste Negation des Todes ist die Auferstehung Christi selbst, denn er ist auferweckt worden von den Todten als der Erstling der Entschlafenen: in ihm, mit dessen Person das Princip selbst identisch ist, mußte es sich zuerst in seiner Macht

über den Tod offenbaren. Die zweite Negation des Todes erfolgt durch die Auferweckung derer, die zu Christus gehören, bei seiner Erscheinung. Was in dem Zeitpunkt der Parusie Christi die Auferstehung in Hinsicht der schon Gestorbenen ist, ist für die diesen Zeitpunkt selbst noch Erlebenden ihre Verwandlung. Wenn sie auch als noch nicht Gestorbene der Macht des Todes noch nicht anheimgefallen sind, so tragen sie doch das Princip des Todes in sich, welchem auch sie früher oder später unterliegen müssen, auch in ihnen muß daher erst der Tod überwunden, das Sterbliche in ihnen zum Unsterblichen aufgehoben werden, wenn sie dasselbe Leben, zu welchem die Auferweckten durch die Auferstehung eingehen, mit ihnen theilen sollen, denn Fleisch und Blut können ja das Reich Gottes nicht erben, noch kann das Vergängliche, dieses materielle, sinnliche, aus irdischen Elementen bestehende Leben, die Unvergänglichkeit erben. Als ein Geheimniß spricht daher der Apostel aus, was nur die natürliche Consequenz des in der Form der Auferstehung gedachten ewigen Lebens ist, und nur in sofern ein Geheimniß, sofern man sich dieser Consequenz noch nicht klar genug bewußt geworden ist, daß zwar nicht alle entschlafen, aber alle verwandelt werden werden (sofern auch die Auferstehung eine Verwandlung ist); plötzlich, in Einem Augenblicke, bei der letzten Posaune, so wie sie ertönt, werden sowohl die Todten unvergänglich auferweckt, als auch die noch Lebenden verwandelt werden, weil es nach der von Gott bestimmten Ordnung, nach welcher dieser ganze Entwicklungsproceß erfolgt, damit das Princip des Todes vom Princip des Lebens überwunden wird, nicht anders seyn kann, als daß dieses Vergängliche die Unvergänglichkeit, dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht, 1. Cor. 15, 50—53. Auf die Auferstehung der Gestorbenen und die Verwandlung der Lebenden folgt sodann das Ende, das Ende des ganzen gegenwärtigen Weltlaufs, dann nämlich, wenn Christus die Herrschaft Gott und dem Vater übergibt, wenn er zu nichte gemacht haben wird jede Herrschaft, jede Gewalt und Macht, denn herrschen muß er, bis er alle seine Feinde unter seine Füße legt. Der letzte Feind, welcher überwunden wird, ist der Tod. Denn alles hat er unter seine Füße gethan. Wenn es aber heißt, daß ihm alles unterworfen ist, so ist klar, daß es alles schlechthin ist, außer dem, der es ihm unterworfen hat. Wann ihm aber alles unterworfen ist, dann wird auch er selbst, der Sohn, sich unterwerfen dem, der ihm alles unter-

worfen hat, damit Gott sey Alles in Allem. V. 24—38. Es ist klar, wie hier der Apostel die ganze Welt- und Menschengeschichte als den Antagonismus zweier Principien betrachtet, von welchen das Eine zuerst zu seiner herrschenden Macht gelangt, bis es von dem Andern bekämpft, überwunden und völlig aufgehoben ist. Das erste dieser Principien ist der Tod, mit ihm beginnt die Weltgeschichte, und ihr Ende hat sie, wenn der Tod und mit ihm der ganze Gegensatz, dessen Entwicklung der Verlauf der Weltgeschichte ist, aus ihr wieder verschwunden ist. Um die Macht des Princips des Todes zu brechen, erschien Christus zu der ihm bestimmten Zeit, als den Sohn Gottes, des Vaters, hat ihn Gott gleichsam aus sich selbst herausgestellt, er geht in ihm gleichsam selbst in den Proceß der Weltgeschichte ein und unterwirft sich in ihm der Endlichkeit der von dem Princip des Todes beherrschten Welt, damit in dem Endlichen das Princip der Unendlichkeit aufgehe, aus der Welt des Todes die Welt des Lebens sich entwickle. Gebrochen ist zwar die Macht des Princips des Todes schon durch die Auferstehung Christi, so lange aber die Weltgeschichte noch ihren zeitlichen Verlauf nimmt, ist das Princip des Lebens noch nicht zu seiner völligen Herrschaft hindurchgedrungen. Daher hebt sich die gewöhnliche Eintheilung der Weltgeschichte in eine vormessianische und messianische Periode in der Betrachtung des Apostels von selbst zu der höhern Ansicht auf, in welcher auf den αἰὼν ὄτος der αἰὼν μέλλων folgt, auf die Welt des Gegensatzes und Kampfes, in welcher der im Namen Gottes die Herrschaft führende Christus sie nur dazu führt, um erst alle feindlichen Mächte, in welchen das Princip des Todes seine Macht noch behauptet, niederzukämpfen, die höhere künftige Welt, in welcher in dem vollendeten Siege des Lebens über den Tod aller Kampf ausgekämpft, aller Gegensatz verschwunden ist, und der über Allem stehende ewige absolute Gott aus dem geschichtlichen Proceß, in welchem er die von ihm geschaffene Welt sich selbst gegenübergestellt hat, alles, was ihm angehört, in sich selbst wieder zurücknimmt, um es in der ewigen Einheit seines mit sich identischen Wesens mit sich zusammenzuschließen. Ist der Gegensatz der beiden Principien, des Todes und des Lebens, zur Einheit aufgehoben, so kann auch der mit dem Princip des Lebens identische Christus nicht mehr außer Gott, sondern nur in Gott seyn. Hat der Gegensatz, durch welchen Gott die Welt mit sich vermitteln will, sein Ende erreicht, so bedarf es keiner weitern Ver-

mittlung und keines Vermittlers. Das Vergängliche hat angezogen die Unvergänglichkeit und das Sterbliche die Unsterblichkeit, und das Wort der Schrift ist erfüllt: der Tod ist verschlungen in den Sieg, und dem Tode ist der Stachel genommen, und wenn der Apostel hinzusetzt, der Stachel des Todes ist die Sünde, und die Macht der Sünde das Gesetz, gegeben aber ist der Sieg durch den Herrn Jesus Christus, so faßt er hiemit die Momente kurz zusammen, durch welche der Uebergang von dem einen Princip zum andern auch innerlich vermittelt ist. Die Vermittlung besteht mit Einem Worte darin, daß das Leben, in welchem der Tod überwunden und aufgehoben ist, die δικαίωσις ζωῆς ist (Röm. 5, 18.). Dabei dringt sich nun freilich noch die Frage auf, ob das Alles in Allem Seyn Gottes auch das endliche Aufhören alles Bösen durch die Bekehrung der Gottlosen und des Teufels in sich begreift, worauf verschieden geantwortet werden kann, aber welcher große Unterschied ist denn auch darin, ob die bösen Mächte noch fortexistiren, aber bis zur völligen Unmacht entkräftet, oder ob sie zuletzt selbst von der alles durchdringenden Macht des Guten angezogen werden? Mag man darüber so oder anders urtheilen, den letzten Ausschlag wird doch immer wieder der Gedanke geben, daß, wenn dem Tode sein letzter Stachel genommen seyn soll, es keine ewige Verdammniß geben kann.

In die Reihe der auf diese Weise sich entwickelnden Momente des Processes der Weltgeschichte gehören noch zwei künftig eintretende Veränderungen, welche mit der letzten Hauptkatastrophe zusammenhängen. Die eine wird in der physischen, die andere in der ethischen Welt erfolgen. Die erstere ist die von dem Apostel Röm. 8, 19. f. erwartete Verklärung der sichtbaren Natur, die von der Eitelkeit und Endlichkeit, welcher sie unterworfen worden ist, befreit und in den Zustand der Freiheit, welche die Herrlichkeit der Kinder Gottes ist, erhoben werden soll. Auch die äußere Natur soll also einst das Bild der Klarheit des mit sich und mit Gott versöhnten und von allen Hemmungen befreiten christlichen Bewußtseyns an sich tragen. Die andere noch bevorstehende Begebenheit ist die endliche Bekehrung der Juden. Die Verstockung eines Theils der Juden, sagt der Apostel Röm. 11, 25. werde nur solange dauern, bis die Gesammtheit der Heiden in die christliche Gemeinschaft eingegangen seyn werde. Dann werde auch noch ganz Israel gerettet werden. Soll dieß erst nach der Bekehrung aller Hei-

den geschehen, so kann es erst am Ende der Dinge geschehen, in der Nähe der Parusie und der allgemeinen Auferstehung. Welche große Ereignisse hätten sich dem Apostel, da er die Parusie noch selbst zu erleben glaubte, schon in die nächste Zeit zusammengedrängt! Der Apostel hat jedoch diese beiden Erwartungen, deren Erfüllung er in die Zukunft setzte, nicht weiter motivirt und nicht zu bestimmteren dogmatischen Vorstellungen ausgebildet.

Siebentes Kapitel.

Glaube, Liebe und Hoffnung, als die drei Momente des christlichen Bewußtseyns.

Wie der Apostel den ganzen Verlauf der Weltgeschichte in zwei große durch Adam und Christus bestimmte Perioden theilt, von welchen die eine in der jetzigen Welt zu ihrem Ende kommt, die andere, wenn auch hier schon beginnend, in das unendliche Jenseits der künftigen Welt sich erstreckt, so theilt sich ihm sein ganzes christliches Bewußtseyn in die beiden Momente der Vergangenheit und der Zukunft. Es geht in Adam in die Vergangenheit zurück, um von Adam an der ganzen Bewegung der Geschichte bis auf Christus zu folgen, und es richtet in Christus den Blick in die fernste Zukunft, um erst, wenn alles zu Ende gekommen ist, in dem Alles in Allem seyenden Gott selbst zu seiner Ruhe zu kommen. In seiner Richtung auf die Vergangenheit ist das christliche Bewußtseyn der christliche Glaube, in seiner Richtung auf die Zukunft ist es die christliche Hoffnung. Der christliche Glaube kann, wenn er auch in dem mit seinem Geiste in uns wohnenden Christus die lebendige Gegenwart des Bewußtseyns ist, seine Richtung nur in die Vergangenheit nehmen. Das eigentliche Object des Glaubens ist ja Geschehenes, somit Vergangenes, es ist vor allem der Kreuzestod Christi, welcher alle Momente des christlichen Glaubens in sich begreift, diese selbst aber kann man ja nicht verstehen, ohne von dem Einen auf das Andere zurückzugehen und die ganze Reihe der Begriffe: Sünde, Tod und Gesetz bis Adam zu durchlaufen. Der christliche Glaube ist in seinen wesentlichen Elementen historischer Natur, was er Unmittelbares in sich hat, ist erst durch Geschehenes vermittelt, und hat seinen Grund in der Vergangenheit. In die Vergangenheit geht also der Glaube zurück, wie er aber auf keinem Punkte

derselben stehen bleiben kann, bis er den Anfangspunkt erreicht hat, so wird er auch von demselben aus wieder vorwärts getrieben von Moment zu Moment, aus der Vergangenheit in die Gegenwart, aus der Gegenwart in die Zukunft. Diese Stellung des Bewußtseyns zur Vergangenheit im Glauben, welcher zufolge demnach der Glaube zwar in der Gegenwart des Bewußtseyns steht, aber in der Vergangenheit lebt, ist am bezeichnendsten ausgedrückt in der Ansicht, daß alles in der Vergangenheit sich auf uns beziehe, und hauptsächlich auch um unserer willen geschehen sey. In der alttestamentlichen Geschichte, in den Schicksalen und Ereignissen des alten Volkes sieht der Apostel überall Typen für das Verhalten des Christen. *Ταῦτα*, sagt der Apostel 1. Cor. 10, 6. in Beziehung auf das zuvor aus dem A. T. Angeführte, *τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν*, damit uns nicht nach dem Bösen gelüste, damit wir keine Götzendiener werden u. s. w., alles dieß ist an ihnen geschehen als ein Typus, so daß es auf die Zukunft sich bezieht, die Vergangenheit also auch schon ein Bild der Zukunft in sich trägt, und den Zweck, der durch sie realisirt werden soll, erst in der Zukunft recht erreicht, weßwegen es auch zur Bekehrung und Warnung für uns geschrieben ist, *εἰς ὃς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν*, auf welche das Ende des Weltlaufs hereinkommt, über welche die letzte verhängnißvolle Zeit, in welcher der Weltlauf vollends zu seiner Erfüllung kommt, hereinzubrechen im Begriffe steht. Je mehr die ganze Bedeutung der Weltgeschichte in die *τέλη τῶν αἰώνων* sich zusammendrängt, je ernster und wichtiger hier alles wird, was geschieht, desto mehr muß auch schon alles Vorangegangene eine typische und teleologische Beziehung auf diese letzte Zeit gehabt haben. Man blickt also in die Vergangenheit, um aus ihr die Gegenwart zu verstehen, aber die Gegenwart treibt sogleich weiter, sie geht selbst erst in der Zukunft in Erfüllung, der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewußtseyns fällt in die Zukunft, und der Glaube, welcher zwar alle Momente des christlichen Bewußtseyns umfaßt, aber verschiedene Bestimmungen in sich aufnimmt, wird daher zur Hoffnung und Sehnsucht. Im Gedanken der Zukunft wird selbst der rechtfertigende Glaube zur Hoffnung. Im Geiste, sagt der Apostel Gal. 5, 2., d. h. in unserm christlichen Bewußtseyn, sehen wir durch den Glauben der Gerechtigkeit oder der Rechtfertigung als dem Gegenstand unserer Hoffnung entgegen, wir erwarten, daß die *δικαιοσύνη*, die der Gegenstand unserer Hoffnung ist (*ἐλπὶς δικαιοσύνης*, wie 2. Cor. 1, 22. *ἀῤῥαβὼν τῦ πνεύματος* das *πνεῦμα* als *ἀῤῥαβών*) einst realisirt wird. Wenn auch die Recht-

fertigung, sofern sie πνεύματι und ἐκ πίστεως ist, der Gegenwart angehört, so wird sie doch als ἐλπὶς δικαιοσύνης in die Zukunft gesetzt, der göttliche Act der Rechtfertigung vollendet sich erst in der Seligkeit, welche zum δικαιῶσθαι gehört, der Glaube wird daher, indem er noch mehr auf die Zukunft, als auf die Gegenwart geht, selbst zur Hoffnung. Alles Denken, Wollen und Streben des Christen geht nur in die Zukunft, in sie wird er mit allen Banden gezogen, die ihn mit Christus als dem Object seines Glaubens verknüpfen. Er weiß es, um, was der Apostel 2. Cor. 4, 14. von sich sagt, in diesem allgemeinen Sinne zu nehmen, daß der, der den Herrn Jesum auferweckt hat, auch uns durch Jesus erwecken wird. Darum werden wir nicht müde, sondern, wenn auch unser äußerer Mensch zu Grunde geht, wird der innere von Tag zu Tag erneuert. Denn unsere vorübergehenden leichten Leiden verschaffen uns eine überschwenglich hohe ewige Herrlichkeit, uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern das Unsichtbare, denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare aber ewig. Die sichtbare Gegenwart ist nur ein verschwindendes Moment der noch unsichtbaren Zukunft, wenn man die eine mit der andern zusammenhält, kann man nur das Urtheil fällen, daß die Leiden der jetzigen Zeit gar nicht in Betracht kommen gegen die Herrlichkeit, die in der Zukunft an uns offenbar werden soll. Erfüllt vom Gedanken dieser Herrlichkeit kann der Christ sich nur nach ihr sehnen, die ganze Stimmung seines Gemüths ist eine Sehnsucht, in welcher der Christ sogar in der äußern leiblichen Natur eine Sympathie für dieselbe Sehnsucht erblickt. Denn die harrende Natur wartet auf die Enthüllung der Söhne Gottes, auf die Katastrophe, durch welche sie als Söhne und Erben Gottes in ihrer Herrlichkeit dargestellt werden. Denn die Natur ist der Eitelkeit unterworfen worden, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat, so daß ihr dabei die Hoffnung blieb, auch sie, die Natur, werde befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der Freiheit, die die Herrlichkeit der Kinder Gottes ist. Denn wir wissen, daß die ganze Natur mit uns seufzt und in Wehen liegt, von jeher bis jetzt. Nicht blos aber sie seufzt, sondern auch wir, die wir den Erstling des Geistes haben, auch wir seufzen in uns selbst, in der Erwartung der Kindschaft, der Erlösung unsers Leibs. Denn für die Hoffnung sind wir gerettet worden (so daß unser Heil erst Gegenstand der Hoffnung ist), eine Hoffnung aber, welche sichtbar ist, ist keine

Hoffnung, denn was einer sieht, kann er nicht erst hoffen, wenn wir aber, was wir nicht sehen, hoffen, so erwarten wir es in Geduld, Röm. 8, 18—25. So ist alles nur in die Hoffnung gestellt, das innerste Grundgefühl des Christen ist Sehnsucht, die harrende Erwartung dessen, was erst kommen soll, auch der Geist, welchen der Christ schon empfangen hat, in welchem er das christliche Heil in der lebendigen Wirklichkeit seines Bewußtseyns schon in sich gegenwärtig hat, ist für ihn nur eine ἀπαρχή, nur der weihende Anfang, nur ein Unterpfand für etwas Höheres, das erst kommen soll, dafür, daß das Sterbliche verschlungen werden soll von dem Leben, 2. Cor. 5, 5. In diesem Bewußtseyn, sagt der Apostel, habe ich stets guten Muth, und sehe über das Gegenwärtige hinaus in das Künftige. Ich weiß, daß, so lange ich im Leibe bin, ich noch fern bin vom Herrn, denn im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen, getrost aber bin ich, und wünsche lieber aus dem Leibe zu wandern und daheim zu seyn bei dem Herrn. A. a. O. V. 6—8. Diese Sehnsucht nach dem Herrn, die den Blick des Apostels über die Gegenwart in die Zukunft hinaustrieb, rückte ihm Gegenwart und Zukunft so nahe zusammen, daß ihm die noch dazwischenliegende Zeit alles zusammenzudrängen und in dem Unbestand aller bestehenden Verhältnisse schon jetzt alles abzubrechen schien (1. Cor. 7, 29.). Die Zukunft drängte sich schon in die Gegenwart herein, und er glaubte selbst noch die Erscheinung des wiederkommenden und durch seine Wiederkunft den gegenwärtigen Weltlauf abschließenden Herrn zu erleben, 1. Cor. 15, 52. Nur in der Zukunft lebt also der Christ, die Gegenwart hat für ihn ihre Bedeutung nur in der Zukunft, so wenig in sich selbst, daß der Apostel sagen kann, wenn das jetzige Leben nur dazu bestimmt sey, die Hoffnung auf Christus gesetzt zu haben, ohne daß sie in der Zukunft in Erfüllung geht, so seyen die Christen die allerelendesten Menschen, gebe es keine Auferstehung der Todten, so heiße es mit Recht: lasset uns essen und trinken, denn morgen sterben wir, 1. Cor. 15, 19. 32. So wenig hat also das Bewußtseyn des Christen, so lange es nur in der Gegenwart steht, in sich selbst einen festen Haltpunkt; wie wenn es als das Bewußtseyn der Versöhnung und Einheit mit Gott nicht an sich schon so beseligend wäre, daß es kein größeres Glück für ihn geben könnte, als in der Heiligung des Lebens ein Tempel des in ihm wohnenden Gottes zu seyn, soll es seinen absoluten Werth nicht schon jetzt in sich haben,

sondern erst von der Zukunft erhalten. Stärker kann die Abhängigkeit des Christen von einem über das Bewußtseyn der Gegenwart hinausliegenden Jenseits nicht ausgedrückt seyn. So hätte also der Christ nichts in sich, was ihn schon jetzt, abgesehen von allem, was ihm erst die Zukunft geben soll, auf absolute Weise über die Endlichkeit seines Daseyns erheben könnte, er hätte die Unendlichkeit seines christlichen Bewußtseyns immer nur vor sich, nicht in sich? Allein wo der Glaube zur bloßen Hoffnung wird, der Geist noch als bloße ἀπαρχή wirkt, da tritt die Liebe als neues Moment ein. Wenn der Apostel in der classischen Stelle 1. Cor. 13., wo er das Wesen der Liebe beschreibt, von der Liebe sagt, daß ohne sie auch die ausgezeichnetsten geistigen Eigenschaften keinen Werth haben, weil erst die Liebe die zweckmäßige Anwendung derselben lehrt, durch die man etwas Reelles leisten kann, und ebenso die höchsten practischen Tugenden, die hingebendsten und aufopferndsten Handlungen für nichts zu achten seyen, wenn sie nicht aus der Liebe hervorgehen, wenn er ferner der Liebe alles beilegt, was von i h Rühmliches gesagt werden kann, als derjenigen sittlichen Eigenschaft, bei welcher der Mensch frei von allem egoistischen Interesse nicht sich selbst, sondern nur Andern lebt, und nur auf das Höhere und Allgemeine gerichtet ist, so ist es die Liebe, in welcher allein das christliche Bewußtseyn und Leben seine absolute Bedeutung hat. Auch der Glaube ist ja ohne die Liebe nichts, obgleich die Liebe selbst nur der practisch sich erweisende Glaube ist. Die Liebe nennt daher auch der Apostel ausdrücklich neben Glauben und Hoffnung die größte, weil sie, was sie ist, unmittelbar auf absolute Weise ist, und daher auch immer bleibt, was sie ist. Sie ist größer als die Hoffnung, weil die Hoffnung, wenn sie in Erfüllung geht, aufhört zu seyn, sie ist aber auch größer als der Glaube, weil der Glaube nicht unmittelbar auf sein Object geht, sondern erst durch eine Vermittlung hindurch, kein περιπατεῖν διὰ εἴδους ist. Unser jetziges Erkennen ist nur ein getrübtes, verhülltes, kein Schauen von Angesicht zu Angesicht. Das stückweise Erkennen muß erst zum vollkommenen, das mittelbare zum unmittelbaren werden, auch der Glaube, als eine solche Form des Erkennens, hört daher einst auf, wenn er zum Schauen wird. Unter den drei Momenten des christlichen Bewußtseyns ist es daher nur die Liebe, welche, weil sie bleibt, was sie ist, die größte ist, und ihren absoluten Werth schon jetzt in sich selbst hat. Hat aber die Liebe ihren absoluten Werth

in sich selbst, ist es schon jetzt dem Christen möglich, eine Liebe zu üben, die sich über alles Egoistische, Particuläre, Endliche erhebt, und ihren Lohn, statt ihn erst in der künftigen Welt zu erwarten, schon hier in sich selbst hat, in welchem Widerspruch steht damit die Behauptung, daß man, wenn es keine Auferstehung der Todten gebe, nichts Besseres thun könne, als essen und trinken, weil ja doch mit diesem Leben alles ein Ende habe, und es somit völlig gleichgültig sey, ob man so oder anders handle und lebe! Hat die Liebe ihren Werth in sich selbst, so hat sie ihn auch ohne die Auferstehung, und hat ihn nur um so reiner, je freier sie von allem subjectiven Interesse ist, sie hat aber nur darum diesen absoluten Werth, weil überhaupt das Princip des christlichen Bewußtseyns, in welchem auch sie wurzelt, der Glaube mit allem, was ihm seinen lebendigen Inhalt gibt, seine absolute Bedeutung in sich selbst hat. Sind also Glaube, Liebe und Hoffnung die drei Momente des christlichen Bewußtseyns, die drei wesentlichen Formen, in welchen es sich ausprägt, so ist es die Liebe, in welcher die Unendlichkeit des christlichen Subjectsbegriffs, welche Glaube und Hoffnung in das transcendente Jenseits der Zukunft setzen, vorzugsweise die immanente Gegenwart des christlichen Selbstbewußtseyns ist. In der πιςις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη hat die πιςις schon jetzt den absoluten Inhalt, mit welchem, als einem noch außer ihr liegenden, sie sich in der ἐλπὶς erst in der Zukunft erfüllen soll. Darum steht die Liebe, oder der Glaube in der Form der Liebe, höher als die Hoffnung, nur ist die Liebe practisch, was an sich schon im Glauben enthalten ist, als Inhalt des in sich freien, aller hemmenden endlichen Schranken entbundenen Bewußtseyns. So schließen sich die drei Momente, in welchen der Apostel auf dem höchsten Standpunkt seiner Betrachtung den ganzen Inhalt seines christlichen Bewußtseyns zusammenfaßt, von selbst mit dem Princip zusammen, wie es im Anfange dieser Darstellung aufgefaßt und entwickelt worden ist.

Achtes Kapitel.

Specielle Erörterung einiger dogmatischen Nebenfragen.

Ganz unabhängig von der gegebenen Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, in welcher in dem Zusammenhang des Ganzen ein Moment an das andere sich anschließt, ist die Untersuchung von Fragen,

welche die genauere Bestimmung einzelner Punkte der Lehre des Apostels betreffen, ohne jedoch einen wesentlichen Einfluß auf die Auffassung der Hauptmomente selbst zu haben. Die wichtigste Frage dieser Art ist, wie sich der Apostel die höhere Natur Christi gedacht habe. Diese Frage ist nicht zu umgehen, doch greift sie in den Zusammenhang des paulinischen Lehrbegriffs nicht so tief ein, daß die Entwicklung desselben nicht auch ohne eine genauere Erörterung jener Frage hätte gegeben werden können. Neben ihr mögen sodann noch einige andere untergeordnete Punkte kurz zur Sprache gebracht werden.

1) Der Begriff oder das Wesen der Religion.

Fragt man, wie der Apostel diesen Begriff bestimmt, oder was er als das wesentlichste Element der Religion betrachtet, so kann man nur mit dem Glauben antworten, von welchem der Apostel auf der Seite des Menschen alles abhängig macht, was ihn in das rechte Verhältniß zu Gott setzen soll. Der Hauptsatz der Rechtfertigungslehre des Apostels: *ὁ δίκαιος ἐκ πίςεως ζήσεται*, enthält auch seine Definition vom Begriff der Religion. Die Religion ist daher wesentlich Glauben, und zwar, da wir hier den Begriff des Glaubens nicht in seinem engern, sondern nur in seinem weitern Sinne nehmen können, Glauben an das, was Gott in sich haben muß, um den Menschen selig zu machen, also Vertrauen auf seine Allmacht. Wenn der Apostel in dem Glauben an Jesum, d. h. dem Glauben im engern Sinne, das allgemeine religiöse Moment hervorheben will, so setzt er dafür das *πιςεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν*, Röm. 4, 24., wie er in derselben Beziehung das Eigenthümliche des Glaubens Abrahams darin erkennt, daß er Gott glaubte als dem *ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*, V. 18. In diesem Glauben, daß Gott auch das unmöglich Scheinende zur Wirklichkeit bringen kann, spricht sich sowohl das Bewußtseyn der absoluten Abhängigkeit von Gott, als auch eine Richtung des Gemüths aus, welche den Maaßstab des Möglichen nicht blos vom Wirklichen nimmt, sondern sich über die gegebene Wirklichkeit erhebt, überhaupt nicht blos auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare geht. Der Glaube in diesem Sinne ist ein Abstrahiren von sich und seiner Subjectivität, um sich der das Subject bedingenden Objectivität rein hinzugeben, er ist daher die vertrauensvolle Hingabe des ganzen Menschen an Gott, wobei freilich der Grund dieses Vertrauens nicht blos die Allmacht, sondern auch die

Liebe Gottes ist, das nächste Object aber ist die Allmacht Gottes, weil Gott vor allem die Macht haben muß, das zu thun, was er nach seiner Liebe will, wenn er Gegenstand des Vertrauens seyn soll. Das wesentlichste Element der Religion ist daher, daß der Mensch im Gefühl seiner Abhängigkeit sein unbedingtes Vertrauen auf Gott setzt. Aber nicht blos in Glauben und Vertrauen, auch in das Thun setzt der Apostel das Wesen der Religion, wenn er Röm. 2, 13. sagt, daß nicht die Hörer des Gesetzes, sondern die Thäter desselben vor Gott gerecht werden, und in der Beobachtung und Nichtbeobachtung des Gesetzes den Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut sich aufheben läßt. Denn die Beschneidung nützt, wenn man das Gesetz thut, ist man aber ein Uebertreter des Gesetzes, so wird die Beschneidung zur Vorhaut. Hält nun die Vorhaut, was das Gesetz für recht und gut erklärt, so wird die Vorhaut als Beschneidung gerechnet, und die das Gesetz vollbringende natürliche Vorhaut richtet den, der bei Buchstaben und Beschneidung ein Uebertreter des Gesetzes ist. Denn nicht auf das, was Einer äußerlich ist, kommt es an, sondern nur auf das, was er innerlich ist, der Gesinnung nach, mit welcher er das Gesetz befolgt, Röm. 2, 25. f., vgl. 1. Cor. 7, 19.: Beschneidung ist nichts und Vorhaut ist nichts, sondern nur auf die *τήρησις ἐντολῶν Θεῦ* kommt es an. Diese Ansicht vom Wesen der Religion beruht darauf, daß die Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes auch ein an sich möglicher Weg zur Erreichung dessen ist, was der höchste Zweck der Religion ist, der Seligkeit. Setzt man nicht schon voraus, was freilich die weitere Lehre des Apostels ist, daß dieser Weg nicht wirklich zum Ziele führt, so kann das Wesen der Religion nur in das Thun, die Befolgung der Gebote Gottes gesetzt werden. Wie sich aber das *δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων νόμυ* zu dem *δικαιῦσθαι ἐκ πίσεως* verhält, so verhält sich auch das eine der beiden Elemente des Wesens der Religion zu dem andern, das Thun, das in seinem Unterschiede vom Glauben und getrennt von demselben immer nur ein unvollkommenes ist, kann nur auf einer untergeordneten Stufe das wesentliche Element der Religion seyn, auf der höheren ist es der Glaube, aber über das Thun und den Glauben scheint der Apostel, einigen Andeutungen zufolge, das Wissen als das höchste Element, in welchem die Religion sich bewegt, zu stellen. Dem unklaren verhüllten Sehen durch einen Spiegel stellt er gegenüber das Sehen von Angesicht zu Angesicht, dem

stückweisen Erkennen, daß er einst vollkommen erkennen werde, wie auch er erkannt werde, 1. Cor. 13, 12. Man kann diese letztern Worte entweder allgemein so nehmen: ich werde sowohl das Subject als das Object der der künftigen Welt angehörenden Erkenntniß seyn, in welcher alles hell und durchsichtig ist, oder in Beziehung auf Gott: mein Wissen von Gott wird ein ebenso unmittelbares und absolutes seyn, als das Wissen Gottes von mir. In jedem Falle betrachtet der Apostel als die höchste Stufe und Form der Religion, daß sie das unmittelbare Verhältniß des Geistes zum Geist ist: ist das Wissen des Menschen von Gott ebenso absolut, als das Wissen Gottes vom Menschen, so kann es auch nur ein mit sich identisches Wissen seyn, die Identität des Subjects und Objects in dem reinen absoluten Wissen. Von demselben Wissen spricht der Apostel 1. Cor. 8, 3.: Wenn einer Gott liebt, der ist erkannt von ihm, was nach dem Zusammenhang der Stelle nicht blos heißen kann: Deo probatur. Denn wie der Apostel V. 2. von der *γνῶσις*, welche *φυσιοῖ*, oder von der *γνῶσις*, sofern sie von der Liebe getrennt ist, sagt, daß sie noch nicht die rechte *γνῶσις* sey, weil ja zur rechten *γνῶσις* auch das *καθὼς δεῖ γνῶναι* gehört, was nur Sache der *ἀγάπη* ist, so führt er V. 3. die *ἀγάπη* auf die *γνῶσις* zurück, und kann nach dem Gegensatz nichts anderes sagen wollen, als dieß, daß dagegen in der wahren *ἀγάπη* auch die wahre *γνῶσις* enthalten ist. In einem solchen hat sich der Begriff der *γνῶσις* dadurch realisirt, daß er in seiner Liebe zu Gott von Gott erkannt ist, nur muß dieses passive Erkanntwerden auch wieder activ genommen werden: als Object des absoluten Wissens, des göttlichen, ist er auch wieder das Subject desselben, sofern es in ihm ist, er als das Object desselben es in sich selbst hat, somit nicht blos Object, sondern auch Inhaber, Subject dieses göttlichen Wissens von ihm ist. Die Religion ist also auch Wissen, das höchste absolute Wissen von Seiten des Menschen, wie von Seiten Gottes, so daß Gott vom Menschen ebenso auf absolute Weise gewußt wird, wie der Mensch von Gott, beide somit in derselben Absolutheit des Wissens mit einander Eines sind.

2) Die Lehre von Gott.

In der Lehre des Apostels von Gott ist besonders bemerkenswerth, wie sehr es ihm darum zu thun ist, alles Particularistische, Beschränkte, Endliche von der Idee Gottes fern zu halten, und in ihr nur die

reine Idee des Absoluten festzuhalten. Wie ihm das Endresultat der ganzen Weltentwicklung ist, daß Gott sey Alles in Allem, so ist ihm dieß auch der leitende Gesichtspunkt, unter welchen er alles stellt. Alles, was er zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, hat für ihn immer wieder eine wesentliche Beziehung auf Gott, und je mehr er sich bemüht, eine Sache nach ihren verschiedenen Seiten aufzufassen und in dem ganzen Zusammenhang ihrer Momente darzulegen, desto mehr drängt ihn die ganze Betrachtung, in letzter Beziehung zur absoluten Idee Gottes aufzusteigen, und sie in ihr als ihrer Spitze abzuschließen. Wie von Gott alles ausgeht, so ist auf ihn alles zurückzuführen. Der Eine Gott ist der Vater, *ἐξ ὃ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν* 1. Cor. 8, 6., oder, wie der Apostel Röm. 11. 35. noch umfassender sagt: *ἐξ αὐτȣ̃, καὶ δι αὐτȣ̃, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, alles geht von ihm aus, alles wird durch ihn realisirt, alles hat in ihm seinen höchsten Endzweck. Als Gott in diesem absoluten Sinne, ist er der Vater Jesu Christi, von welchem das ganze Werk der Erlösung geordnet ist, *τὰ πάντα ἐκ τȣ̃ Θεȣ̃, τȣ̃ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησȣ̃ Χριςȣ̃*, 2. Cor. 5, 18. In dieser steten Richtung auf die Eine, alles bedingende Causalität Gottes und die dadurch hervorgerufene Anerkennung und Bewunderung der Größe und Güte Gottes drängt sich das Gefühl des Apostels sogar unmittelbar zu einer Doxologie hervor, Röm. 9, 5. 2. Cor. 1, 3. 11, 31. Wie mit dieser Auffassung der Absolutheit der Gottesidee der Universalismus des Apostels zusammenhängt, zeigt der von ihm wiederholt ausgesprochene Satz, daß Gott auf gleiche Weise sowohl der Heiden als der Juden Gott sey, und in dieser Beziehung kein Ansehen der Person vor Gott gelte, Röm. 2, 11. 3, 29. 10, 12. Das Christenthum ist ja selbst nichts anders, als die Ueberwindung alles Particularistischen, damit die reine absolute Gottes-Idee in der Menschheit sich verwirkliche. Die Heiden und Juden trennenden Schranken werden in der Rechtfertigung durch den Glauben aufgehoben, weil der Glaube als die freieste Weise der Rechtfertigung allein der absoluten Idee Gottes entspricht, Röm. 3, 30. Aber auch schon von Anfang an hat sich Gott auch als den Gott der Heiden gezeigt, indem er sich auch an ihnen nicht unbezeugt ließ, weil es überhaupt zur Idee Gottes gehört, sich zu offenbaren. *Τὸ γνωςὸν τȣ̃ Θεȣ̃ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*, sagt der Apostel Röm. 1, 19., denn Gott hat es ihnen geoffenbart, denn sein unsichtbares Wesen wird seit der Schöpfung

der Welt geistig angeschaut, seine ewige Macht sowohl, als seine Göttlichkeit. Es liegt darin sowohl, daß es zum Wesen Gottes gehört, sich zu offenbaren, als auch, daß sein absolutes Wesen durch keine Offenbarung offenbar werden kann. Unsichtbar, wie es an sich ist, wird es zwar, soweit das Unsichtbare sichtbar werden kann, sichtbar durch die Schöpfung der Welt und alles, was Gott seit derselben gethan hat, durch alle Werke Gottes in der Natur, aber nur durch die Vermittlung des Gedankens, τὰ ἀόρατα — νοούμενα καθορᾶται, nur als Gedachtes kommt es zur Anschauung. Nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar erkennt man Gott aus den Werken der Natur, indem man die Natur zum Gegenstand der denkenden Betrachtung macht, und aus den in ihr sichtbaren Wirkungen auf ihren unsichtbaren Urheber schließt, womit demnach der Apostel den Schluß von der Wirkung auf die Ursache als den natürlichen Weg der Gotteserkenntniß bezeichnet. Was man auf diesem Wege von Gott erkennt, ist seine Macht und die Göttlichkeit seines Wesens überhaupt. Mag man unter der θειότης speciell die Güte Gottes neben seiner Macht, oder richtiger, den Inbegriff seiner göttlichen Eigenschaften überhaupt verstehen, in jedem Falle stellt der Apostel die Macht Gottes allen andern Eigenschaften Gottes voran. Sie ist die Eigenschaft, durch welche Gott das Nichtseyende in's Daseyn ruft (τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα καλεῖ), Röm. 4, 17. Durch seine Allmacht hat Gott die Welt geschaffen, ein Werk seiner Allmacht ist auch das Christenthum als geistige Schöpfung. Derselbe Gott, auf dessen Wort das Licht aus der Finsterniß hervorleuchtete, ist es, welcher, wie der Apostel 2. Cor. 4, 6. zunächst zwar von sich, ebenso gut aber auch von allen andern Christen sagt, in unsern Herzen leuchtete, um eine helle Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes, wie sie sich auf dem Angesichte Jesu Christi darstellt, mitzutheilen. Auch das Christenthum ist eine Lichtschöpfung, wie die Schöpfung der Welt, und wie Gott als Schöpfer der Welt das Nichtseyende in's Daseyn gerufen hat, so ist auch die wichtigste Thatsache, an welcher das ganze Christenthum hängt, die Auferweckung Jesu, ein gleicher Act seiner Allmacht (das ζωοποιεῖν τοὺς νεκροὺς stellt der Apostel Röm. 4, 17. mit dem καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα zusammen), und wenn Gott überhaupt für das christliche Bewußtseyn der Vater Jesu Christi ist, so ist er zur nähern Bezeichnung dieses Verhältnisses der, der Jesum von den Todten erweckt hat, Röm. 4, 24. 25. 2. Cor. 4, 14. Eine so wichtige

Stelle nimmt im christlichen Gottesbewußtseyn die Allmacht Gottes ein, weil es vor allem darauf ankommt, zu wissen, ob Gott, was er verheißt, *δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι*, Röm. 4, 21., zunächst aber steht der Allmacht Gottes seine Liebe, denn nur die Liebe kann die letzte und höchste Ursache seyn, auf welche das ganze, von Gott beschlossene und veranstaltete, Werk der Erlösung zurückzuführen ist, Röm. 5, 8. 8, 39. 2. Cor. 13, 13. Die Liebe aber kann sich nicht äußern, ohne daß auch der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschieht, als der Eigenschaft, durch welche zwischen Gott und den Menschen das der Idee Gottes adäquate Verhältniß bewirkt werden muß. Das Christenthum und die in ihm getroffene Anstalt der Beseligung ist daher selbst eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, Röm. 1, 17. Ist der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen, so wird seine Liebe in der Vergebung der Sünden zu der Gnade, neben welcher der Zorn Gottes, seine strafende Gerechtigkeit, keinen Raum mehr haben kann.

3) Die Lehre von Christus.

Die gegebene Entwicklung der paulinischen Lehre hat uns nicht über den Begriff des *κύριος*, des auferstandenen und verherrlichten Herrn hinausgeführt. Alles hängt, was die Person Christi betrifft, nur daran, daß das Christenthum die schon durch die Auferstehung Christi begonnene, aber erst am Ende des Weltlaufs zu ihrer vollen Realität kommende Epoche nicht begründen könnte, wenn nicht Christus in dem Zustand seiner höhern Würde das Princip des neuen Lebens wäre, das aus der Ueberwindung des Todes hervorgehen soll. Von dem mit der Auferstehung begonnenen Zustand der höhern Würde Christi wendet sich nun aber die Betrachtung sehr natürlich auch rückwärts zu den Fragen, was Christus überhaupt ist, was er schon vor seiner menschlichen Existenz war. Daß er als der Sohn Gottes geschickt wurde, als solcher zu der von Gott bestimmten Zeit in die Welt- und Menschengeschichte eintrat, Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. spricht zunächst nur seine hohe messianische Bestimmung aus, ob er aber schon, ehe er gesendet wurde, Sohn Gottes war, oder durch seine Sendung erst es wurde, wird hieraus noch nicht klar. Wir müssen daher über den *υἱὸς θεοῦ* noch zurückgehen und seine Präexistenz überhaupt in's Auge fassen. So vielfach auch diese Frage in der neuesten Zeit zur Sprache gebracht und untersucht worden ist *, so ist sie gleich-

* Vgl. meine Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. 1. Thl. S. 81.

wohl noch nicht auf ihren bestimmten Begriff gebracht. So klar auf der einen Seite ist, daß eine Präexistenz im Sinne der johanneischen Logoslehre bei dem Apostel Paulus sich nicht findet, so wenig kann doch auf der andern Seite angenommen werden, daß ihm die Persönlichkeit Christi wesentlich erst mit seinem menschlichen Daseyn ihren Anfang genommen habe. Was daher die zwischen diese beiden Punkte fallende Vorstellung ist, wäre näher zu bestimmen.

Darüber sollte nun doch unter den Interpreten kaum mehr gestritten werden, daß Röm. 9, 5. Christus nicht Gott genannt ist. Bedenkt man, wie tief der Apostel in seinem ganzen Gottesbewußtseyn von der Absolutheit der Gottes-Idee durchdrungen ist, und wie bestimmt er sonst überall das Verhältniß Christi zu Gott als ein Verhältniß der Unterordnung darstellt, so kann man unmöglich annehmen, daß er in jener Stelle Christus geradezu den über alles erhabenen absoluten Gott genannt habe. Es wäre dieß der größte Widerspruch mit der paulinischen Anschauungsweise, wie auch sie durch den jüdischen Monotheismus bedingt war. Dazu kommt, daß auf keine Weise einzusehen ist, warum die doxologischen Worte anders genommen werden sollen, als alle sonst vorkommenden Doxologien, somit als eine auf Gott sich beziehende Doxologie, wie dieß allein für den Zusammenhang paßt. Man kann nicht sagen, daß das vorangehende *τὸ κατὰ σάρκα* eine höhere Aussage von Christus erwarten lasse, da es die Absicht des Apostels hier nicht ist, seinen Begriff von Christus, wie er Röm. 1, 3. thut, nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen darzulegen, und neben seiner *σάρξ* auch das Höhere in ihm hervorzuheben, welches er in jedem Falle ganz anders, als Röm. 1, 3., auf eine ganz eigene unerklärliche Weise bezeichnet haben würde, sondern was er hier sagen will, ist nur, zu den hohen Vorzügen, die die Israeliten auszeichnen, gehöre auch dieß, daß Christus als Nachkomme ihrer Väter in ihrer Mitte erschienen sey, ihnen also zunächst angehöre, was er, um dem jüdischen Particularismus nicht zu viel einzuräumen, nicht ohne die Einschränkung sagen konnte, daß es nur von der äußern natürlichen Abstammung des Messias zu verstehen sey, nur *κατὰ σάρκα*, was so wenig ein das Gegengewicht haltendes Prädicat erforderte, als

D. Zeller, über einige Fragen in Betreff der neutestamentlichen Theologie. Theol. Jahrb. 1842. S. 51. f. Köstlin, der Lehrb. des Evangeliums und der Briefe Joh. und die verwandten neutest. Lehrb. 1843. S. 290. f. Theol. Jahrb. 1845. S. 89. f.

das γενόμενος ἐκ γυναικὸς, Gal. 4, 4. Was ist dagegen natürlicher, als daß der Apostel in einer Stelle, in welcher er alle den Israeliten gewordenen göttlichen Wohlthaten und Auszeichnungen zusammenfaßt, bei dem Höchsten, das noch hinzukam, daß der Messias als Nachkomme ihrer Väter unter ihnen geboren wurde, auch sein lobpreisendes Dankgefühl ausdrückt mit der in den Worten εἰς τὲς αἰῶνας gegebenen Andeutung, daß solche Beweise der göttlichen Gnade für die Israeliten, welchen sie einmal zu Theil geworden, nie so sehr verloren gehen können, daß sie nicht auf immer Gegenstand dankbarer Lobpreisung seyn müssen? Mag man daher auch mit de Wette sich besonders daran stoßen, daß gleichsam, um Christus recht in Schatten zu stellen, Gott als der über Alles Seyende bezeichnet werde, so kann man doch wenigstens nicht sagen, daß diese Unterordnung Christi unter Gott und die auf Gott sich beziehende Doxologie nicht gehörig motivirt sey. Die Stelle, richtig aufgefaßt, beweist gerade das Gegentheil dessen, was man gewöhnlich in ihr findet, wie sehr es außerhalb des Ideenkreises des Apostels lag, Christus Gott gleichzustellen und ihn selbst Gott zu nennen. Mit größerem Schein macht man in jedem Falle die Stelle 1. Cor. 8, 6. dafür geltend, daß auch der Apostel Christus göttliche Präexistenz zugeschrieben habe. Für die Beziehung der Worte: δι' ὃ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτȣ̃, hat man sich darauf berufen, daß 1) schon die Analogie des δι' ὃ τὰ πάντα mit dem unmittelbar Vorhergehenden ἐξ ὃ τὰ πάντα und dem wörtlich gleichen Ausdruck Röm. 11, 36. dafür spreche; 2) der Gegensatz von πάντα und ἡμεῖς, in welchem dieß am natürlichsten von der Gesammtheit der Christen, dann aber jenes von der Gesammtheit des Seyns überhaupt erklärt werde, 3) endlich der ganze Zusammenhang; denn daß sich der Christ nicht scheuen dürfe, Götzenopferfleisch zu genießen, dieß werde hier ebenso, wie 10, 25. f. daraus erwiesen, daß auch dieses den Götzen Geweihte in Wahrheit dem Gott der Christen gehöre, und eben dieses Letztere sollen diese Worte ἐξ ὃ τ. π. andeuten, dann müsse aber das von Christus Gesagte dieselbe Beziehung haben, und auch hier der Schluß seyn: Ihr dürft auch dasjenige genießen, was die Heiden ihrem Herrn dargebracht haben, denn auch dieses gehört dem Herrn Christus, da es, wie alles Daseyende, durch ihn geschaffen ist *. Demungeachtet kann ich mich auch jetzt von der Richtigkeit dieser Auffassung der Stelle

* Zeller a. a. O. S. 57.

nicht überzeugen. Was das zuletzt angeführte Moment betrifft, so wird in die Worte zu viel hineingelegt, wenn man ihnen eine so unmittelbare Beziehung auf den Genuß des Götzenopferfleisches gibt. Was der Apostel sagen will, ist nur dieß, daß die *εἴδωλα* als solche keine Realität haben, denn wenn es auch viele vermeintliche Götter gebe, höhere und niedere (*θεοὶ* und *κύριοι*), so seyen sie doch keine wirklich existirende Wesen, sondern nur die Christen haben den Einen Gott, den Vater, aus welchem alles ist, und auf welchen sie alles zu beziehen haben, und den Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen alles ist und durch welchen sie sind. Wird also auch im Heidenthum zwischen *θεοὶ* und *κύριοι* in formeller Hinsicht mit Recht unterschieden, so gibt es doch nur im Christenthum einen dieser Unterscheidung entsprechenden *θεός* und *κύριος*. Es ist auch hier bemerkenswerth, daß Christus nicht selbst Gott genannt, sondern dem Einen Gott nur als *κύριος* zur Seite gestellt wird, als ein untergeordnetes Wesen derselben Art, wie die Heiden neben den eigentlichen Göttern Wesen geringerer Art verehrten, welche in einem noch näheren Verhältniß zu den Menschen stunden, als jene. Was folgt nun aber hieraus für die Präexistenz Christi? Je bestimmter und genauer zwischen *θεός* und *κύριος* unterschieden wird, desto unwahrscheinlicher ist, daß der Apostel Christus als *κύριος* das Höchste, was zum Gottesbegriff gehört, beigelegt hat, die Weltschöpfung. Wäre auch nur durch ihn alles geschaffen, so würde schon dieß voraussetzen, daß er nicht blos *κύριος*, sondern *θεός* ist, wie ja auch der Logos ebendeswegen, weil durch ihn alles geworden ist, *θεός* ist. Man könnte daher nur sagen, der Apostel schiebe zwischen die Schöpfung (*ἐξ ὃ τὰ πάντα*) und das Weltende (*ἡμεῖς εἰς αὐτὸν*) in den Worten *καὶ εἰς — δι' αὐτῦ* die Beherrschung und Erhaltung der Dinge und Menschen hinein. *Τὰ πάντα* wäre alles, was fortwährend im Verlauf der Zeit geschieht: alles, was und wie es geschehen mag, geschieht durch Christus, wie namentlich wir durch ihn sind, was wir sind *. Es stimmt dieß gewiß mit dem Begriffe des *κύριος* sehr gut zusammen, nur möchten auch so die *πάντα*, die durch ihn sind, noch etwas enger zu begrenzen seyn, wenn man erwägt, wie der Apostel sonst die Präposition *διὰ* von Christus gebraucht. Wenn er 2. Cor. 5, 17. 18. sagt: auf dem Standpunkt des christlichen Bewußtseyns sey alles neu geworden, *τὰ*

* Köstlin a. a. O. S. 309.

δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, so ist zwar auch hier alles aus Gott, weil Gott immer die höchste Causalität ist, von welcher alles ausgeht, aber es liegt in eben diesen Worten auch, daß τὰ πάντα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Alles, was Christus zur Erlösung und Beseligung der Menschen gethan hat, betrachtet der Apostel als das von Gott durch Christus (διὰ — Röm. 1, 5. 3, 24. 25. 5, 2. 9. 10. 11. 18. u. s. w.) Geschehene. Diese πάντα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ sind τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, ist nun aber auch 1. Cor. 8, 6. bei den Worten: ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν nicht blos an die Weltschöpfung, sondern auch an alles, was sich auf die Erlösung bezieht, zu denken, welches Bedenken könnte man haben, die unmittelbar daran sich anschließenden Worte δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, nur in demselben Umfang zu nehmen, in welchem 2. Cor. 5, 18. τὰ πάντα, d. h. alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht, von Gott διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ gewirkt wird? Als eine Hauptbeweisstelle für das Vorkommen der Lehre von der Präexistenz Christi bei Paulus soll ferner die Aeußerung 1. Cor. 10, 4. anzusehen seyn, denn wenn auch darüber gestritten werden könne, in welchem Sinne Christus der geistliche Fels, welcher den Israeliten in der Wüste nachfolgte, genannt werde, so könne doch darüber, daß hier von einer Wirksamkeit desselben beim Zug durch die Wüste die Rede sey, kaum ein Zweifel obwalten. Nicht einmal so viel scheint mir zugegeben werden zu können. Eine πέτρα πνευματική wird ja Christus nur in dem Sinne genannt, in welchem von den Israeliten gesagt wird, daß sie τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, und τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον. Eine geistige Speise wird aber das Manna und ein geistiger Trank die Wasserspende in der Wüste nur darum genannt, weil ihnen der Apostel eine bildliche symbolische Beziehung auf das christliche Abendmahl gibt, wie so oft das, was nur durch die allegorische Schrifterklärung als der höhere geistige Sinn der Schrift erkannt werden kann, pneumatisch genannt wird. Von Christus, als der πνευματικὴ πέτρα, spricht daher der Apostel nur, sofern er in dem den Israeliten nachfolgenden Felsen, nach der allegorischen Deutung, die er ihm gab, einen auf Christus sich beziehenden Typus sah. Wenigstens müßte, wenn bei jenem Felsen eine reelle Wirksamkeit des schon damals existirenden Christus vorausgesetzt werden sollte, dieß schon aus andern Gründen feststehen. Eine solche Präexistenz ist

40*

aber auch nicht aus der Stelle 2. Cor. 8, 9. zu erweisen, welche nach ihrer genaueren Erklärung nur sagt, daß Christus arm war (nicht arm wurde), obgleich er reich war, d. h. in Armuth und Niedrigkeit lebte, obgleich er als Erlöser durch die Gnade der Erlösung, die wir ihm verdanken, reich genug war, um uns zu bereichern *. Geistiger Reichthum bildet freilich keinen unmittelbaren Gegensatz gegen äußere Armuth, aber es soll ja auch nur gesagt werden, daß wir denselben aufopfernden Sinn beweisen sollen, wie Christus, welcher arm und niedrig war, obgleich er mit dem Reichthum seiner Gnade so erhaben über uns war.

Aus allen diesen Stellen zusammen läßt sich nicht beweisen, daß der Apostel Christus Präexistenz, eine seiner menschlichen Existenz vorangehende göttliche Würde, zugeschrieben hat. Er gibt ihm kein darauf sich beziehendes Prädikat, nennt ihn nur *κύριος*, niemals aber *θεός*. Ja, es muß sogar geradezu geläugnet werden, daß er ihn als Gott betrachtet wissen wollte, da er ihn Mensch, und zwar nicht blos nach der einen menschlichen Seite seines Wesens, sondern schlechthin Mensch in einem Sinne nennt, welche an eine ihm wesentlich zukommende höhere göttliche Natur nicht denken läßt. Gegenüber dem Einen Menschen, durch welchen die Sünde und der Tod in die Welt kam, ist er der *εἷς ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός*, in welchem die Gnade Gottes den Vielen geschenkt worden ist, Röm. 5, 25. Wie durch einen Menschen der Tod, so ist durch einen Menschen die Auferstehung der Todten, 2 Cor. 15, 21. Wie Adam der erste irdische Mensch war, so ist er der zweite Mensch, der Herr vom Himmel, V. 47. Was kann der Apostel hiemit anders sagen wollen, als daß Christus wesentlich Mensch war, Mensch wie Adam, nur Mensch im höheren Sinn? Die Frage kann daher nur seyn, welchen höhern Begriff wir auf der substanziellen Grundlage der menschlichen Natur mit der Person Christi zu verbinden haben? Das höhere Princip der Person Christi bezeichnet der Apostel als das Geistige, Himmlische in ihm, was jedoch nicht so zu verstehen ist, wie wenn ein von der menschlichen Natur verschiedenes göttliches Princip zu ihr erst hinzugekommen wäre, sondern das höhere Princip ist nur die reinere Form der menschlichen Natur selbst. Christus ist als der pneumatische Mensch, als der Herr vom Himmel, mit Einem Wort der urbildliche Mensch, welcher aber als solcher nicht blos ideell

* Köstlin a. a. O. S. 310.

existirt, sondern was der Mensch nach den Principien seines Wesens an sich ist, auch in der Wirklichkeit darstellt. Wie Adam als der irdische, psychische Mensch, der der Sünde und dem Tode verfallene Mensch ist, so ist Christus als der geistige himmlische Mensch, als derjenige, in welchem die niedrige Seite der menschlichen Natur in der höhern aufgehoben ist, der unsündliche Mensch. Daß Christus ohne Sünde war (μὴ γνὸς ἁμαρτίαν, 2 Cor. 5, 21.) ist eine wesentliche Bestimmung seines Begriffs, wodurch er sich von Adam unterscheidet. Wie Adam mit der Sünde, die in ihm zuerst ihre Macht zu äußern begann, auch das Princip des Todes in sich hatte, so war dagegen Christus mit der Freiheit von der Sünde auch frei vom Tode, er war nicht nur dem Princip des Todes nicht unterworfen, sondern hatte vielmehr das entgegengesetzte Princip des Lebens in sich, den lebendigmachenden Geist. Wenn daher auch Christus eine leibliche Natur wie alle andern Menschen hatte, so war er doch darin von ihnen verschieden, daß seine σάρξ vom Princip der Sünde und des Todes nichts in sich hatte, nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας war, Röm. 8, 3., was nur auf die Unsündlichkeit seiner menschlichen Natur zu beziehen ist. Als frei von der Sünde hätte er auch nicht sterben sollen, aber er unterlag ja auch der Nothwendigkeit des Todes nicht durch sich selbst, sondern nur in Folge seiner Bestimmung, zu welcher auch gehörte, daß er die Sünden der Menschen auf sich nahm. Wie konnte er aber sterben, wenn er, obgleich κατὰ σάρκα von den Vätern der Nation und von Adam abstammend, doch kein Element des Todes in sich hatte, das Princip seiner Natur im Gegensatze gegen die Adams vielmehr nur der lebendigmachende Geist war? Es läßt sich dieß nur aus der Voraussetzung erklären, daß sosehr auch die Begriffe Fleisch, Sünde und Tod sich gegenseitig bedingen, doch die σάρξ an sich nur sterblich gedacht werden kann. Ohne daß die σάρξ an sich die Möglichkeit des Todes in sich hatte, könnte der Tod des nur in dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας gestorbenen Christus nicht für wahr und wirklich gehalten werden. Ist er aber wahrhaft und wirklich gestorben, so starb er ja nur dem Fleisch nach, während der lebendig machende Geist in ihm, das sein eigentliches Wesen constituirende geistige Princip vom Tode nicht berührt werden konnte. Wie kann es daher vom Apostel nur als ein Act der göttlichen Allmacht betrachtet werden, daß Christus nicht dem seit Adam herrschenden Tode anheimfiel, sondern wie es seine unsterbliche geistige

und himmlische Natur von selbst mit sich brachte, vom Tode wieder auferstund? Daß er nur dem Leibe nach auferstund, kann nicht geltend gemacht werden, da ja der Apostel nur durch die Auferstehung das die Herrschaft des Todes überwindende Princip des Lebens, das durch Christus der Menschheit zu Theil geworden ist, in sie eintreten läßt. Wäre also Christus nicht auferweckt worden, so wäre nicht etwa blos sein Leib nicht wiederbelebt worden, das mit seiner Person identische geistige Princip aber geblieben, sondern durch seine Auferstehung ist er ja erst zu dem πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden, in welchem πάντες ζωοποιηθήσονται. Wie ist also nur eine Wirkung der göttlichen Allmacht, und zwar nur eine am Leibe Christi geschehene, was doch an sich nur die Manifestation seiner über die Sterblichkeit des Leibs übergreifenden, höhern geistigen Natur ist? Wir sehen hier schon bei dem Apostel den Conflict, in welchen jede die Consequenz des Begriffs verfolgende Theorie mit den Wundern des Supranaturalismus kommen muß. An dem Wunder der Auferweckung Christi hängt dem Apostel das ganze Christenthum, und doch construirt er zugleich, was das Christenthum wesentlich ist, als Mittheilung eines neuen Lebensprincips, oder als die Stufe, auf welcher der Mensch der Unendlichkeit seines Wesens sich bewußt ist, aus dem Gegensatz, in welchem das Psychische und Pneumatische, das Irdische und Himmlische, oder Adam und Christus, d. h. der Mensch nach der niedern und der höhern Seite seines Wesens, als Momente einer nach ihrem immanenten Princip fortschreitenden Entwicklung zu einander stehen.

Wesentlich Mensch ist also Christus, der urbildliche, das höhere Princip der menschlichen Natur in sich darstellende Mensch, hat er aber als solcher erst dann zu existiren angefangen, als er als menschliches Individuum in der Person Jesu von Nazareth geboren wurde? Das Erste ist zwar, wie der Apostel sagt, 1. Cor. 15, 46., nicht das Pneumatische, sondern das Psychische, auf welches erst das Pneumatische folgt, aber beide sind auch Momente einer Einheit, welche sie beide in sich begreift. Die Ordnung, in welcher das Pneumatische auf das Psychische folgt, kann nur für die zeitliche Entwicklung gelten, an sich aber ist das Pneumatische nicht blos zeitlichen Ursprungs, und wenn Christus dieses höhere Princip der menschlichen Natur in sich darstellt, führt der Begriff seiner Persönlichkeit von selbst über seine blos individuelle Existenz auf das Allgemeine zurück, das sie zur Vor-

aussetzung hat. Schon von diesem Gesichtspunkt aus kann die Vorstellung der Präexistenz Christi bei dem Apostel gar nicht unerwartet seyn. Man hat außer den oben erörterten Stellen insbesondere auch das πνεῦμα ἁγιωσύνης, Röm. 1, 4., darauf bezogen, und dieses πνεῦμα selbst für das Element erklärt, aus welchem die höhere präexistirende Persönlichkeit Christi bestehe *. Um aber dieß zugeben zu können, muß erst noch gefragt werden, wie Beides zusammengedacht werden kann, daß Christus, wofür ihn der Apostel erklärt, wesentlich Mensch ist, das eigentliche Element seiner Persönlichkeit aber der Geist ist, der Geist somit selbst in ihm, schon vor seiner menschlichen Existenz, in der Form der menschlichen Persönlichkeit existirte. Erwägt man, daß der Apostel Christus den geistigen, himmlischen Menschen, den Herrn vom Himmel, 1. Cor. 15, 47., den Herrn der Herrlichkeit, 1. Cor. 2, 8., den Geist, 2. Cor. 3, 17. nennt, und zwar nicht blos sofern er durch seine Auferstehung erhöht und verherrlicht worden ist, sondern schlechthin nach seinem Wesen überhaupt, so möchte kaum eine andere Vorstellung hieraus abstrahirt werden können. Christus ist, wie der Apostel 2. Cor. 3, 17. sagt, τὸ πνεῦμα, der Geist selbst, er ist also seinem substanziellen Wesen nach Geist, das Wesen des Geistes aber scheint sich der Apostel als eine geistige Lichtsubstanz gedacht zu haben, wenn er, um den Begriff des Geistes, der der Herr ist, zu expliciren, sagt, daß wir alle, die wir mit enthülltem Angesicht die Klarheit des Herrn, wie in einem Spiegel, anschauen, in dasselbe Bild von einer Klarheit zur andern verwandelt werden, wie es ja nicht anders seyn könne, da der Herr der Geist sey. Klarheit, Glanz, δόξα, in demselben Sinne, in welchem der Apostel in demselben Zusammenhang von dem vom Angesicht des Moses strahlenden Lichtglanz spricht, macht demnach das Wesen des Geistes aus, und somit auch das Wesen Christi selbst. In diesem geistigen Lichtglanze Christi aber spiegelt sich das ewige Lichtwesen Gottes selbst ab. Daher läßt der Apostel 2. Cor. 4, 6. Gott als Lichtschöpfer in unsern Herzen leuchten, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ, um hell zu machen die Erkenntniß des vom Angesicht Jesu Christi, wie einst vom Angesicht des Moses widerstrahlenden Lichtglanzes. Christus ist selbst das Bild Gottes, und wie in ihm der Lichtglanz Gottes sich abspiegelt, so spiegelt sich dieser Lichtglanz wieder

* Zeller, über das πνεῦμα ἁγιωσύνης, Röm. 1, 4. Theol. Jahrb. 1. S. 486. f.

ab in seinem Evangelium (εὐαγγέλιον τῆς δόξης τȣ̃ Χριςȣ̃), dessen Erkenntniß sodann auch in dem, der es in sich aufnimmt, einen hellen Glanz bewirkt, 2. Cor. 4, 4. Hieraus ist wohl deutlich zu sehen, wie das ganze Verhältniß Christi zu Gott darauf beruht, daß Christus wesentlich Geist ist, weil es an sich zur geistigen Lichtnatur Gottes gehört, sich in einem Abglanz zu reflectiren, und Christus ist daher, wie er τὸ πνεῦμα ist, so auch der κύριος τῆς δόξης, wesentlich Geist und Licht, nicht erst in Folge seiner Erhöhung, sondern an sich schon, da durch seine Erhöhung nur zu seiner vollen Realität kommen konnte, was er an sich schon war, was damals, als er von den ἄρχοντες τȣ̃ αἰῶνος gekreuzigt wurde, in ihm nur noch nicht sichtbar geworden war. Da Christus als der κύριος τῆς δόξης in diesem Sinne auch wesentlich Mensch ist, der pneumatische, himmlische Mensch, so scheint sich der Apostel Christus in seiner präexistirenden Persönlichkeit als die geistige Lichtgestalt des urbildlichen Menschen gedacht zu haben, wobei nun nur die weitere Frage entsteht, in welchem Verhältniß dieser ideale Urmensch zu dem geschichtlichen Urmenschen Adam steht? Beide stehen auf der einen Seite sehr weit auseinander, auf der andern Seite aber findet auch wieder ein analoges Verhältniß zwischen ihnen statt, wie zwischen Gott und Christus. Um sich in die Anschauungsweise des Apostels hineinzuversetzen, ist nicht ohne Wichtigkeit die Stelle 1. Cor. 11, 3., nach welcher das Haupt des Mannes Christus, das Haupt des Weibes der Mann, das Haupt Christi Gott ist, der Mann die εἰκὼν καὶ δόξα Θεȣ̃, das Weib die δόξα, der Lichtrefler, des Mannes ist. Von diesem Gesichtspunkt aus scheint auch der erste Mensch nur der Refler und das Abbild des Urmenschen Christus seyn zu können, aber zwischen diese beide tritt nun der große Unterschied ein, daß der eine nur irdisch und psychisch, der andere himmlisch und geistig ist. Wie dieser Gegensatz entstanden ist, darüber hat sich der Apostel nicht weiter erklärt, nur soviel scheint angenommen werden zu müssen, daß er Adam nicht erst aus einem ursprünglichen Zustand von Vollkommenheit das werden ließ, was er war, da er von ihm, wie er an sich war, sagt, er sey eine bloße ψυχὴ ζῶσα gewesen, 1. Cor. 15, 45. Da es der Apostel als allgemeine Ordnung der Natur betrachtet, daß zuerst das Psychische und dann erst das Pneumatische in der Menschheit sich entwickelte, so konnte das, was Christus als Urmensch ideell war, erst nach der Periode des irdischen, psychischen Menschen in der Menschheit

sich realisiren. Dann also erst ließ Gott den Urmenschen, den *κύριος δόξης*, als seinen Sohn, als seinen eigenen Sohn, Gal. 4, 4. Röm. 8. 3. 32., in die Menschheit eintreten, und zwar *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* und als *γενόμενον ἐκ γυναικὸς*, welche Bestimmungen mit dem bisher entwickelten Begriff der Person Christi sich wohl vereinigen lassen. Es ist nicht ohne Grund gesagt worden: wird das, daß der Sohn Gottes einen menschlichen Leib hatte, und vom Weibe geboren wurde, als etwas Besonderes hervorgehoben, so ist man fast zu der Voraussetzung genöthigt, daß der, welcher so spricht, sich diese Persönlichkeit nicht, wie die der übrigen Menschen, an einen menschlichen Leib gebunden, dann aber zuverlässig auch schon vor seiner Erscheinung in einem solchen vorhanden gedacht habe *. Die Vorstellung des Apostels kann wohl nur diese gewesen seyn, daß der an sich schon als Subject für sich existirende Christus erst mit dem Moment seiner menschlichen Erscheinung, um als Mensch zu erscheinen, in einem *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* erschien. Es wäre somit dieselbe Vorstellung, die im zweiten Briefe des römischen Clemens an die Cor. K 8. einfach durch die Worte ausgedrückt ist, *ὁ κύριος ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ*, eine Vorstellung, die sich streng an den jüdischen Monotheismus anschließt und sich von der johanneischen wesentlich dadurch unterscheidet, daß das präexistirende Subject nicht der *λόγος θεὸς* ist, sondern das *πνεῦμα*, Christus, sofern er als der *κύριος δόξης* das *πνεῦμα* ist, 2. Cor. 3, 17. Wenn nun aber Christus nur in einem *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* erschien, so hat doch seine Erscheinung in der *σάρξ* alle Realität des menschlichen Daseyns, und es ist sogar an eine übernatürliche Entstehung so wenig zu denken, daß der Apostel vielmehr, wenn er sagt, Gott habe seinen Sohn gesandt als einen *γενόμενον ἐκ γυναικὸς*, Gal. 4, 4., oder als *γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα*, Röm. 1, 3., diese Vorstellung auszuschließen scheint. Wie er sich die Unsündlichkeit Christi mit seiner natürlichen Erzeugung vermittelt gedacht habe, läßt sich, da hierüber jede Andeutung fehlt, nicht näher angeben, aber ebendeswegen auch nicht behaupten, daß das Eine das Andere ausschließen müsse, was nur in dem Falle behauptet werden könnte, wenn man den spätern, ganz unpaulinischen Begriff der Erbsünde einmischen wollte. Dem Apostel wird ja aber die *σάρξ* erst durch die actuelle Sünde zum

* Theol. Jahrb. 1842. S. 58.

Sitze der ἁμαρτία. Als Sohn Gottes tritt so zwar Christus durch seine leibliche Geburt in die Menschheit ein, aber dem γενέσθαι ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα stellt der Apostel Röm. 1, 4. gegenüber das ὁρισθῆναι υἱὸν θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Was unter diesem πνεῦμα ἁγιωσύνης zu verstehen ist, ist ein neuer dunkler Punkt der paulinischen Christologie. Als πνεῦμα kann es, wie schon bemerkt worden ist, nur das Element seyn, aus welchem die höhere präexistirende Persönlichkeit Christi besteht, daß es aber der Apostel als πνεῦμα ἁγιωσύνης mit diesem eigenthümlichen Ausdruck bezeichnet, läßt sich nur aus der Stelle Röm. 1, 3. 4., wenn sie genauer betrachtet wird, erklären. Der Apostel will im Eingange seines Briefs seinen vollen Glauben an die messianische Würde Christi dadurch aussprechen, daß er alle ihren Begriff bestimmenden Momente zusammenfaßt. Christus ist, was den römischen Judenchristen das Hauptkriterium seyn mußte, als Davidssohn der Messias. Ein noch weit wichtigeres Kriterium der Messianität Jesu ist aber dem Apostel die Auferweckung vom Tode. Was Christus als Davidssohn leiblich ist, ist er durch seine Auferstehung geistig, sie ist die geistige Beglaubigung seiner messianischen Würde, weil sie erst den thatsächlichen Beweis gab, daß der Geist, der ihn allein zum Messias machen konnte, auch wirklich in ihm sey. Eben dieß ist der eigentliche Begriff des πνεῦμα ἁγιωσύνης. Die Christen sind die ἅγιοι, weil Christus selbst im eminenten Sinne der ἅγιος ist, der ἅγιος aber ist er, weil er das πνεῦμα, das πνεῦμα ἅγιον, auf absolute Weise in sich hat. Als das die Messianität Christi constituirende Princip, als das immanente Princip seiner messianischen Bestimmung nennt der Apostel den Geist, ohne welchen der Messias nicht seyn kann, das πνεῦμα ἁγιωσύνης. Wie er also schon als geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleische der Messias oder Sohn Gottes war, so ist er auf kräftige Weise (ἐν δυνάμει sagt der Apostel, um damit entweder die Auferweckung als einen Act der göttlichen Allmacht zu bezeichnen, oder zu sagen, daß dieß erst die wahrhaft reelle Weise seiner messianischen Beglaubigung gewesen sey) durch die in Gemäßheit des ihm inwohnenden messianischen Geistes erfolgte Auferstehung von den Todten als Sohn Gottes beurkundet worden. Da es als das πνεῦμα ἁγιωσύνης in diesem Sinne nur der messianische Geist ist, so möchte es für sich noch kein Beweis der Präexistenz

seyn, allein wir haben es ja nicht für sich zu nehmen, sondern nur im Zusammenhang der schon entwickelten Momente. Als πνεῦμα ἁγιωσύνης hat es zu seiner Voraussetzung das πνεῦμα, das überhaupt das Element der Person ist, und es ergeben sich uns so die drei, die Persönlichkeit Christi bestimmenden, Momente: 1) An sich ist Christus seinem substanziellen Wesen nach Geist. Ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐςιν, 2. Cor. 5, 17., d. h. Geist auf absolute Weise, in demselben Sinn, in welchem Gott selbst wesentlich Geist ist. Diese geistige Natur Christi schließt von selbst den Begriff der Präexistenz in sich. 2) Dieses πνεῦμα, als das wesentliche Element der Persönlichkeit Christi wird in seiner menschlichen Erscheinung zum messianischen Geist, zum πνεῦμα ἁγιωσύνης. 3) Wie Christus als Sohn Gottes im höchsten Sinne sich erst durch die Auferstehung beurkundet, so erweist sich das πνεῦμα ἁγιωσύνης in seiner vollen Bedeutung erst dadurch, daß es sich als das πνεῦμα ζωοποιῦν, 1. Cor. 15, 45. bethätigt. Was das πνεῦμα ἁγιωσύνης für die Person Christi selbst ist, ist das πνεῦμά ζωοποιῦν für die Menschheit überhaupt, als das in ihr wirkende, Sünde und Tod in ihr aufhebende, die sterbliche σάρξ zum Bilde des himmlischen Menschen verklärende Lebensprincip. Was er als τὸ πνεῦμα, als der κύριος τῆς δόξης, der κύριος ἐξ ὀρανῦ, die εἰκὼν τῦ θεῦ, der πνευματικὸς, ἐπυράνιος ἄνθρωπος, als der urbildliche, das Bild Gottes in sich darstellende Mensch an sich ist, ist durch alles, was er in dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας zur Ertödtung und Vernichtung der σάρξ gethan hat, dann vollkommen realisirt, wenn die ganze Menschheit nach seinem Bilde gestaltet ist, weil Gott alle, die durch den Geist Gottes oder den Geist Christi Kinder Gottes werden, προώρισε συμμόρφυς τῆς εἰκόνος τῦ υἱῦ αὐτῦ, εἰς τὸ εἶναι πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, Röm. 8, 29. Daß er das Bild Gottes ist, ist ein wesentlicher Gedanke der paulinischen Christologie, aber in dem Bilde Gottes, das er in seiner geistigen Lichtnatur in sich darstellt, ist die Einheit Gottes und des Menschen ideell präformirt; wie er wesentlich Mensch ist, ist er als der urbildliche, pneumatische, himmlische Mensch, an sich auch der Gottmensch, oder der Sohn Gottes, der ἴδιος υἱὸς θεῦ, als Gott selbst aber hat ihn der Apostel nie prädicirt. Es kann nur als characteristisch für die paulinische Christologie und ihren noch streng jüdischen Standpunkt betrachtet werden, daß der Apostel die den Sohn Gottes von Gott trennende Schranke nirgends aufgehoben hat, vielmehr ausdrücklich an der Bestimmung fest-

hält, daß er wesentlich, seinem substanziellen Wesen nach Mensch ist, also, da er zugleich τὸ πνεῦμα ist, der geistige, noch nicht mit der σάρξ behaftete Mensch, der ideelle Urmensch, der in diesem Sinne auch der κύριος τῆς δόξης ist.

4) Die Lehre von den Engeln und Dämonen.

Von den Engeln spricht der Apostel in den Briefen, die hier für uns in Betracht kommen, nur sehr wenig, und nicht dogmatisch, sondern nur bildlich und sprichwörtlich, Röm. 8, 38. 1. Cor. 6, 3. 4, 9. 13, 1. Gal. 1, 8. 4, 14. f. Bemerkenswerth ist besonders, daß er die Engel in keine nähere Beziehung zu Christus setzt, wie dieß im Hebräerbrief der Fall ist, wo schon die höhere Würde Christi nach seinem Verhältniß zu den Engeln bestimmt wird. Es liegt dieß dem Apostel noch außerhalb seines Gesichtskreises, ohne Zweifel deßwegen, weil ihm Christus, auch als der κύριος τῆς δόξης, zu wesentlich Mensch ist. Er verbindet mit den Engeln die unbestimmte Vorstellung höherer, übermenschlicher, zwischen Gott und der Menschenwelt stehender Wesen. Nach der spätern, besonders alexandrinischen Vorstellung nimmt auch er an, das Gesetz sey durch die Engel gegeben worden, diese Thätigkeit der Engel bei der mosaischen Gesetzgebung sollte ihm aber nur als ein Beweis von dem untergeordneten Character des Gesetzes gelten. Es wäre kaum der Mühe werth, die Angelologie des Apostels besonders zu erwähnen, wenn nicht eine Stelle in seinen Briefen sich fände, nach welcher es scheinen könnte, er habe auf diese Lehre größeres Gewicht gelegt, als man nach seinen sonstigen Aeußerungen annehmen sollte. Ich meine die Stelle 1. Cor. 11, 10., in welcher der Apostel die den corinthischen Frauen gegebene Erinnerung, nicht mit unverhülltem Haupte zu erscheinen, so motivirt: deßwegen muß das Weib ein Zeichen der Macht (nicht der Macht, die sie hat, sondern der Macht, die der Mann über sie hat, so muß unstreitig ἐξȣσία genommen werden) auf dem Haupte haben wegen der Engel. Um der Engel willen also sollen die Frauen einen Schleier tragen, warum, welchen Zusammenhang sollen wir uns zwischen dem Einen und dem Andern denken? Man hat sich die Sache auf verschiedene Weise zu erklären gesucht, es ist aber alles, was von den Erklärern bemerkt wird, gleich unbefriedigend. Erwägt man die Stelle nach Inhalt und Zusammenhang, so kann man nur auf die Ueberzeugung kommen, daß die Worte διὰ τȣ̀ς ἀγγέλȣς im Texte ebenso wenig einen festen Haltpunkt haben, als sie einen solchen im religiösen Bewußtseyn des Apostels ge-

habt haben können. Man bedenke nur, wie zusammenhangslos und störend diese Worte stehen. Der Hauptsatz des Apostels ist: das Weib muß einen Schleier tragen, zum Zeichen ihrer Unterordnung unter den Mann, denn sie ist, so motivirt der Apostel seinen Satz, ἐξ ἀνδρὸς und διὰ τὸν ἄνδρα. Darum ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξ. ἐχ., διὰ τῦτο geht somit ganz klar auf das Vorhergehende, welche Störung des geordneten Gedankengangs ist es nun, parallel mit διὰ τῦτο noch hinzuzusetzen διὰ τὺς ἀγγέλυς, so daß, was schon gehörig motivirt ist, und keiner weitern Motivirung bedarf, noch durch etwas ganz Fremdartiges motivirt werden soll, wovon weder im Vorhergehenden, noch im Nachfolgenden auch nur die geringste Andeutung gegeben wird. Es ist die Sache des Apostels nicht, seinen logischen Gedankengang durch einen so verkehrten Zwischensatz zu unterbrechen. Wie die fraglichen Worte, so betrachtet, ganz isolirt und haltungslos stehen, so sind sie auch ihrem wahrscheinlichsten Sinn nach so beschaffen, daß sie die Vermuthung, sie seyen ursprünglich eine Glosse gewesen, sehr nahe legen. Einem an jüdischen Vorstellungen hängenden Christen der ältern Zeit, nicht aber dem Apostel Paulus selbst mag man den Gedanken zutrauen, die Verschleierung der Weiber sey deßwegen gut, damit es nicht gehe wie einst bei den Engeln, 1. Mos. 6, 1. f., oder zum Andenken an das damals Geschehene, und zur fortdauernden Warnung sey die Sitte entstanden, daß die Weiber einen Schleier tragen. Dieß sollte die Glosse διὰ τὺς ἀγγέλυς andeuten, die sodann ohne Rücksicht auf den Zusammenhang in den Text aufgenommen wurde. Daß jene Vorstellung wirklich eine gangbare Meinung der ersten Jahrhunderte war, und daß man aus ihr die Ermahnung für die Weiber ableitete, durch ihre Kopftracht keine Veranlassung zu unkeuschen Begierden zu geben, beweist am besten eine Stelle in dem Testament der zwölf Patriarchen, im Testament Rubens K. 5., wo es heißt: προστάσσετε ταῖς γυναιξὶν ὑμῶν καὶ ταῖς θυγατράσιν, ἵνα μὴ κοσμῶνται τὰς κεφαλὰς καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν· ὅτω γὰρ ἔθελξαν τὺς ἐγρηγόρυς (die Engel als Schutzgeister, Schutzwächter) πρὸ τῦ κατακλυσμῦ *. Wie natürlich war es, daß ein mit solchen Vorstellungen und Schriften bekannter christlicher Leser auch

* Vergl. Tertullian De velandis virg. c. 7. Si *propter angelos*, scilicet quos legimus a Deo et coelo excidisse ob concupiscentiam feminarum, quis praesumere potest, quales angelos maculata jam corpora et humanae libidinis reliquias desiderasse, ut non ad virgines potius ex-

bei dieser Stelle des Briefs daran dachte. Der gefährlichste Reiz mußte ja die Ablegung des Schleiers seyn. Diese beiden Momente, die isolirte Stellung jener Worte und die so nahe liegende Wahrscheinlichkeit ihrer Entstehung aus einer Glosse müssen uns sehr bedenklich machen, dem Apostel eine Vorstellung zuzuschreiben, die, wenn er sie auch an sich wohl haben mochte, doch gewiß für ihn keine solche Bedeutung hatte.

In Ansehung der Dämonen kommt die Frage in Betracht, wie sich der Apostel ihr Verhältniß zu den heidnischen Göttern gedacht habe? Die Frage betrifft die beiden Stellen 1. Cor. 8, 4—6. und 10, 19—21. Ueber die erstere Stelle sind die Interpreten sehr im Zweifel. Rückert hält es für das Wahrscheinlichste, der Apostel gestehe zwar den Götzen der Heiden in keiner Weise zu, daß sie Götter seyen, räume aber ein, daß es noch manche Wesen gebe von höherer Natur, als die menschliche, und daß auch diese eine gewisse Macht besitzen über den Menschen, und die leblose Natur, vermöge welcher sie wohl κύριοι auch θεοὶ genannt werden könnten, ohne darum Gegenstand der Anbetung als θεοὶ für die Menschen zu seyn. Solche Wesen habe er wirklich angenommen, Engel und Dämonen. Der Apostel spricht aber hier nicht von Engeln und Dämonen, sondern von θεοὶ und κύριοι, diesen spricht er die objective Existenz ab, wie der Zusammenhang der Stelle und der in ihr ausgesprochene Gedanke deutlich zeigt. Er will hier zunächst den Genuß des Götzenopferfleisches als etwas ganz Indifferentes darstellen. Es gebe keine Götzen, ein εἴδωλον sey etwas, was gar keine Realität in der Welt habe. Solche Götter, wie die der Heiden sind, gibt es nicht, es gibt überhaupt nur Einen Gott. Denn wenn es auch sogenannte Götter im Himmel und auf der Erde gibt, nämlich sofern man von Göttern in der Mehrheit spricht und an sie glaubt, wie es ja in diesem Sinne viele Götter und viele Herrn

arserint, quarum flos etiam humanam libidinem excusat. — Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad coelum scandala jaculata est, ut cum Deo adsistens, cui rea est angelorum exterminatorum, caeteris quoque angelis erubescat, et malam illam aliquando libertatem capitis sui comprimat, jam nec hominum oculis offerendam. C. 17.: Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, elegantes, inquit, cervices et merito nudae. Bonum est usque ad lumbos a capite veleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prosit.

gibt, so gibt es doch für uns, für unser christlich religiöses Bewußtseyn nur Einen Gott und nur Einen Herrn. Was kann klarer seyn, als daß er die Existenz der heidnischen Götter auf das bloße λέγεσθαι zurückführt, darauf, daß sie nur insofern existiren, als man von ihnen nach der polytheistischen Vorstellungsweise als wirklich existirenden Göttern spricht? Sie existiren also als θεοὶ und κύριοι nicht wirklich, sondern in der bloßen Vorstellung. Es ist aber nicht zu übersehen, daß hier den heidnischen Göttern die Realität und objective Existenz abgesprochen werden soll, nur sofern sie θεοὶ und κύριοι, wahre wirkliche Götter seyn sollen. Dieß schließt jedoch nicht aus, daß denselben Wesen, die als vermeintliche Götter nicht wirklich existiren, doch wieder Realität und objective Existenz beigelegt wird, sofern sie nämlich nicht Götter, sondern Dämonen sind. Dieß thut der Apostel in der zweiten Stelle, in welcher er auf die andere Seite der vorliegenden Frage kommt, und seine zuerst aufgestellte Behauptung, daß ein εἴδωλον nichts sey, und somit auch ein εἰδωλόθυτον kein wirkliches εἰδωλόθυτον (weil einem Götzen, der nicht existirt, auch nichts geopfert werden kann), zwar nicht zurücknimmt, aber ihr die andere dazu gehörende Behauptung gegenüberstellt, daß die Heiden, was sie opfern, den Dämonen opfern, und nicht Gott, und daß man demnach an den heidnischen Opfermahlzeiten nicht theilnehmen kann, ohne in Gemeinschaft mit den Dämonen zu kommen. Denn es ist der Natur der Sache nach nicht möglich, ein innerer Widerspruch, daß man den Kelch des Herrn trinkt und zugleich den Kelch der Dämonen, am Tische des Herrn theilnimmt und zugleich am Tische der Dämonen, religiöse Handlungen begeht, die uns mit Wesen ganz entgegengesetzter Art in Verbindung bringen. Auch der Apostel hatte demnach schon die in der Folge so gewöhnliche Vorstellung, daß das Heidenthum, als das Reich der Dämonen, einen dämonischen Character an sich trage. Es sind aber zwei Seiten desselben zu unterscheiden, nach der einen ist es dämonischer Natur, nach der andern etwas blos Vorgestelltes *. Indem das Eine von dem Andern

* Was Neander a. a. O. S. 333 u. 698. über die obigen beiden Stellen sagt, ist theils unklar, theils offenbar unrichtig. In der Stelle 8, 5. soll der Apostel nur zwei subjective Standpunkte in der Religion einander entgegenstellen, ohne daß von dem Verhältniß zu dem Objectiven in dieser Stelle die Rede sey. Es ist nicht von zwei subjectiven Standpunkten, sondern dem blos subjectiven des Polytheismus, dessen Götter blos vorgestellte Götter sind, und dem objectiven des christlichen Monotheismus die Rede.

sich nicht trennen läßt, sieht der Apostel in dem Verhältniß des Heidenthums und Christenthums nicht blos in der subjectiven Beziehung, sofern einer der schon Christ ist, nicht zugleich Heide seyn kann, sondern objectiv einen absoluten Gegensatz, beide verhalten sich zu einander nur, wie die wahre und die falsche Religion. Denn welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Gesetzlosigkeit, oder das Licht mit der Finsterniß, wie stimmt Christus mit Belial u. s. w.? 2. Cor. 6, 14.

5) Die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung.

Wie der Apostel überhaupt alles auf die absolute Idee Gottes bezieht, und in ihr am liebsten den Standpunkt seiner Betrachtung nimmt, so knüpft er auch das Heil der Menschen von dem ersten Moment seiner Entwicklung bis zu seiner Vollendung an einen von Gott über jeden Einzelnen gefaßten Rathschluß. Wir wissen, sagt er Röm. 8, 28., daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten behülflich ist, denen, welche vermöge eines von ihm gefaßten Rathschlusses berufen sind. Denn die, die er vorher ersehen (in seinem Bewußtseyn als Objecte der Erkenntniß fixirt hat), hat er auch voraus dazu bestimmt, gleichgestaltet zu seyn dem Bilde seines Sohnes, so daß er der Erstgeborne unter vielen Brüdern wäre, die aber, die er vorherbestimmt hat,

In der Stelle 10, 20. müsse die Erklärung dieses Verses nach dem Gegensatz gegen V. 19. bestimmt werden. Wollte man nun annehmen, daß Paulus die Götzen als böse Geister bezeichne, so müßte man sagen, daß er sich gegen den Mißverstand verwahren wollte, zu welchem die vorhergegangene Vergleichung Anlaß geben konnte, als ob er die Götzen wirklich als göttliche Wesen auf ihrem Standpunkt anerkenne. Aber dieß lasse sich nicht denken. Hingegen habe man seine Worte wohl so auffassen können, als wenn er die Götzen für reelle Wesen (wenn auch böse Geister) halte, und daher auch dem, was denselben geopfert worden, eine objective Bedeutung zuschreibe. Und im Gegensatze gegen diesen Mißverstand sage er nun, er rede nur von dem, was die Heiden subjectiv von ihrem Standpunkt aus, welcher den Gegensatz gegen den christlichen bilden, glaubten, diejenigen, denen sie opferten, seyen nämlich *δαιμόνια* in dem hellenischen Sinn. Wie unklar und unrichtig! Was sollen denn die *δαιμόνια* im hellenischen Sinn hier zu thun haben? Der Apostel meint keine andern Dämonen, als die Dämonen im gewöhnlichen jüdischen Sinne, von diesen aber sagt er deutlich genug, daß er sie für die Wesen halte, welchen die Heiden opfern. Es wird alles sogleich klar, sobald man die einfache Unterscheidung macht, daß der Apostel die heidnischen Götter als Götter oder Götzen (ein *εἴδωλον* ist ja ein blos vermeintlicher Gott) negiren, dabei aber doch annehmen konnte, sie seyen böse Geister.

hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerechtfertigt, die er gerechtfertigt hat, hat er auch verherrlicht. Der Apostel will hier recht klar vor Augen stellen, wie in dem ersten, im göttlichen Rathschluß gesetzten Anfangspunkt schon die ganze Reihe der in nothwendiger Folge aus einander sich entwickelnden Momente enthalten ist, wie in dem ersten, dem Vorhererkanntseyn, schon das letzte, das Verherrlichtwerden zum Bilde Christi, so begriffen ist, daß das Eine von selbst an das Andere sich anschließt; es ist, sobald nur einmal der göttliche Rathschluß gefaßt ist, ein mit der Nothwendigkeit eines logischen Processes sich entwickelnder Gang der Sache, die Objectivität der sich realisirenden Idee, doch ist das Subjective nicht ausgeschlossen, sondern darin vorausgesetzt, daß nur die, die Gott lieben, solche Objecte seines Rathschlusses seyn können. Näher wird dagegen der Gedanke an eine absolute Prädestination durch das neunte Kapitel des Römerbriefs gelegt, nur kommt, wie schon früher angedeutet worden ist, alles darauf an, die Stellung dieses Kapitels und der in ihm enthaltenen Lehre im Zusammenhang des Ganzen richtig aufzufassen. Um die verschiedenen Gesichtspunkte hervorzuheben, aus welchen das Verhältniß Israels zum Reich Gottes, oder dem christlichen Heil zu betrachten ist, geht der Apostel auf den absoluten Willen Gottes zurück, und führt den Satz aus, daß seiner äußern Stellung nach Niemand berechtigt seyn könne, bestimmte Ansprüche an Gott zu machen, sofern überhaupt dem absoluten Willen Gottes gegenüber von keiner Ungerechtigkeit gegen den Einen oder den Andern die Rede seyn kann. Wie sich aber dieser auf den absoluten Willen Gottes zurückgehende Standpunkt zu einem andern verhält, welcher den über Ungerechtigkeit von Seiten Gottes Klagenden auf die Anerkennung seiner eigenen freien Schuld verweist, läßt der Apostel völlig auf sich beruhen, da er es hier so wenig als sonst als seine Aufgabe betrachten konnte, bis zu dieser speculativen Spitze fortzugehen, indem, wie auch die Frage über Freiheit und Prädestination speculativ gelöst werden mag, die beiden Standpunkte der absoluten Abhängigkeit und der sittlichen Selbstbestimmung auf gleiche Weise in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtseyn gegeben und begründet sind. Man kann daher alles Harte, Schroffe, Einseitige, das die Ausführung des Apostels Röm. 9. enthält, ruhig stehen lassen, es ist nur die Einseitigkeit des einen der beiden Standpunkte, dessen Wahrheit zwar anerkannt werden muß, aber nur so, daß ihr die Wahrheit eines

andern gleichberechtigten Standpunkts, auf welchen sich der Apostel nachher selbst stellt, gegenübergestellt wird. Indem der Apostel von dem V. 6—29. ausgeführten Hauptsatz V. 30. die practische Anwendung macht, wendet er sich ebendamit von der objectiven Seite der Betrachtung der Sache auf die subjective. Weil der Wille Gottes ein absoluter ist, so muß man ihn auch als solchen anerkennen und seiner absoluten Abhängigkeit sich bewußt seyn. So wenig vor dem absoluten Willen Gottes die Rücksicht auf etwas Menschliches gilt, so groß ist die Schuld der Menschen bei der Nichtanerkennung dieser Abhängigkeit. Weil es bei den Verheißungen Gottes nicht darauf ankommt, ob man äußerlich zum Volke Gottes gehört, sondern ob man an sich von ihm erwählt ist, V. 6—9., weil es von der freien Wahl Gottes abhängt, den Einen vorzuziehen, den Andern nachzusetzen, V. 10—13., weil eine solche willkürliche Wahl nicht als eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes anzusehen ist, gegen welchen, als den Herrn seines Schicksals, dem Menschen kein Recht des Tadelns zusteht, V. 14—21., weil der Mensch mit der göttlichen Machtvollkommenheit um so weniger rechten kann, wenn er bedenkt, daß sich an den dem Verderben Geweihten Gottes Langmuth, Strafgerechtigkeit und Allmacht offenbart, an den Andern hingegen die Fülle seiner Gnade, wie er ja uns als Gefäße des Erbarmens aus Juden und Heiden berufen hat, V. 22—29., so ist, was hieraus hervorgeht, nichts Anderes als dieß, daß gemäß der Wahrheit, daß es nicht auf Jemands Wollen und Laufen ankommt, die Heiden, was sie nicht suchten, erlangt, die Juden aber, was sie suchten, nicht erlangt haben, Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit nicht dadurch, daß man ihr auf dem Wege des Gesetzes und der Werke des Gesetzes nachjagt, sondern nur durch den Glauben zu erlangen ist. Die Juden haben daher ihr Schicksal, daß sie die Gerechtigkeit nicht erlangten, nur selbst verschuldet, dadurch, daß sie ihre eigene Gerechtigkeit geltend machen wollten, und sich nicht der göttlichen Anordnung, durch welche Gerechtigkeit erlangt werden kann, unterwarfen. Denn mit Christus hört das Gesetzesleben auf, und Gerechtigkeit steht zu erlangen durch den Glauben für alle, für Juden sowohl als Heiden. Nur durch den Glauben ist das Heil zu erlangen, denn wenn auch Moses eine auf dem Wege des Gesetzes zu erlangende Gerechtigkeit lehrt, so ist doch ihre Erlangung und die durch sie bedingte Seligkeit an das Thun dessen geknüpft, was der Inhalt des Gesetzes ist,

während dagegen die Gerechtigkeit aus dem Glauben jedem so nahe liegt, daß sie nicht erst auf weitem Wege, weder vom Himmel, wie wenn Christus herabgeholt, noch aus der Tiefe, wie wenn er von den Todten heraufgebracht werden müßte, zu suchen ist, sondern als das unmittelbar Dargebotene nur erfaßt werden darf, weßwegen der Mangel eines solchen Glaubens durch nichts, was zu seiner Entschuldigung gesagt werden mag, entschuldigt werden kann.

Es ist klar, daß, so sehr der Apostel Kap. 9. nur der absoluten Prädestination das Wort zu reden scheint, er Kap. 10. seinen Standpunkt wieder auf der entgegensetzten Seite nimmt, und die Ursache der Verwerfung Israels nicht in dem Willen Gottes, von dessen freier Willkür allein die Ertheilung der Seligkeit abhängt, sondern nur in dem selbstverschuldeten Unglauben findet. Hiedurch ist das Problem der Prädestination nicht gelöst, sondern nur dem einen Standpunkt der andere gegenübergestellt, aber der Apostel faßt nun auch dieselbe Frage nur unter einem andern Gesichtspunkt wieder auf. Er wendet sich von der subjectiven Seite wieder auf die objective. Israel ist einmal das von Gott erwählte Volk, der Gegenstand seiner Verheißungen. Was aber Gott verheißen hat, muß auch erfüllt werden. Gott kann das Volk nicht verstoßen haben, das er voraus ersehen hat (προέγνω, 11, 2. in demselben Sinne, wie 8, 29.). Wie verhält sich nun aber dazu der Unglaube des Volks, wie kann ungeachtet desselben der Rathschluß Gottes sich realisiren? Um dieß zu zeigen, stellt sich der Apostel auf den Standpunkt einer teleologischen Weltbetrachtung, welcher zufolge alles der absoluten Idee Gottes sich unterordnen muß. Der Rathschluß der Erwählung Israels realisirt sich durch folgende Momente: 1) Nicht verstoßen hat Gott sein Volk, weil ja doch ein Theil wenigstens schon jetzt durch seine gnädige Auswahl aufgenommen ist, während freilich die Uebrigen verstockt sind, 11, 1—10. 2) Diese Verstockung steht nun zwar im Widerspruch mit dem Rathschluß Gottes, aber sie hat auch wieder etwas Heilsames, sie bezweckt ja keine endliche Ausschließung, sondern dient nur dazu, indeß die Heiden zu gewinnen, und 3) sie selbst kann nur vorübergehend seyn, und wird zuletzt in die allgemeine Bekehrung Israels übergehen. Dieß schließt der Apostel aus den vorangehenden Momenten selbst. Wenn der Fehltritt der Juden der Reichthum der Welt ist, und ihr Zurückstehen der Reichthum der Heiden, wie viel mehr wird ihr voller Eintritt in das Reich des

messianischen Heils eine große Epoche des Heils herbeiführen, denn wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt (der Heiden mit Gott) ist, was ist ihre Annahme anders, als die Wiederbelebung der Todten, die letzte große, in der Auferstehung der Todten und dem Ende der Welt bevorstehende Katastrophe? Wenn also die Verstockung Israels schon für die Heiden so segensreich ist, so kann sie auch für Israel selbst nur Heilvolles zur Folge haben. Die endliche allgemeine Bekehrung der Juden ist aber ebenso auch aus dem schon gemachten Anfang zu schließen. Denn wenn der Erstling heilig ist, ist es auch die ganze Masse, und wenn die Wurzel heilig ist, sind es auch die Zweige. Die Verstockung eines Theils der Juden kann daher nur solange dauern, bis die Heiden alle eingegangen seyn werden, dann wird noch ganz Israel gerettet werden. Diese Hoffnung spricht der Apostel mit besonderer Zuversicht aus im Hinblick auf die ursprüngliche, auf den göttlichen Verheißungen beruhende Erwählung Israels. Denn wenn sie auch, was das Evangelium betrifft, Gott verhaßt sind, um der Heiden willen (sofern diese glauben, oder sofern es der Wille Gottes ist, durch den Unglauben der Juden die Heiden zum Heil gelangen zu lassen), so sind sie doch, was die Erwählung betrifft, geliebt von Gott wegen der Väter. Denn nicht zurücknehmen kann Gott seine Gnadenerweisungen und seine Berufung. Wie die Heiden einst ungehorsam gegen Gott waren, jetzt aber durch den Ungehorsam der Juden Gegenstände der göttlichen Erbarmung geworden sind, so sind nun die Juden ungehorsam geworden, damit in Folge der den Heiden erwiesenen Erbarmung auch ihnen die göttliche Erbarmung zu Theil wird. Denn Gott hat alle dem Ungehorsam unterworfen, damit er sich aller erbarme. Hierin erkennt der Apostel die Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes, das Unerforschliche seiner Gerichte, das räthselhaft Verborgene seiner Wege, die absolute Abhängigkeit aller von Gott, als demjenigen, von welchem alles ausgeht, durch welchen alles geschieht, und auf welchen sich alles bezieht.

Die Hauptidee des Apostels ist die Allgemeinheit der göttlichen Gnade, es kann Niemand von ihr ausgeschlossen seyn, sie muß sich zuletzt auf alle, auf Juden und Heiden, erstrecken, um das, worauf sie sich bezieht, zu realisiren. Aus der Absolutheit der Gnade, oder daraus, daß was Gott einmal verheißen hat, nicht unerfüllt bleiben kann, schließt der Apostel die allgemeine Realisirung dessen, was sie zu ihrem

Inhalt hat. Dieser Universalismus der Gnade enthält aber ein sehr particularistisches Element. Wenn auch die Gnade ihrer Wirkung nach eine allgemeine ist, so sind doch der eigentliche Gegenstand des göttlichen Rathschlusses der Begnadigung und Beseligung (der πρόθεσις κατ' ἐκλογήν, Röm. 9, 11., der ἐκλογή 11, 28., ἐκλογὴ χάριτος, 11, 5.) nur die Juden als Nachkommen der Patriarchen, welchen Gott seine Verheißungen gegeben hat. Der Rathschluß Gottes ist demnach, sofern er nur den Juden, nicht den Heiden gilt, ein particulärer, zugleich aber ein absoluter, da die Erwählung der Juden ihre Verstoßung ausschließt, und es sich nicht anders denken läßt, als daß, was Gott den Juden verheißen hat, an ihnen auch in Erfüllung geht. Wie läßt sich nun aber mit dieser Particularität und Absolutheit des göttlichen Rathschlusses die doppelte Thatsache vereinigen, daß die Heiden in das Reich Gottes aufgenommen sind, die Juden dagegen ihrem größten Theile nach von ihm ausgeschlossen sind? Es kann dieß nur so geschehen, daß beides, die Aufnahme der Einen sowohl, als die Ausschließung der Andern selbst als ein Moment des sich realisirenden göttlichen Rathschlusses begriffen wird. Unter diesen Gesichtspunkt stellt der Apostel die Aufnahme der Heiden, wenn er behauptet, daß die Heiden nur um der Juden willen aufgenommen worden seyen. Die Juden haben einen Fehltritt gethan, sagt der Apostel 11, 11., nicht um auf immer zu fallen, sondern durch ihren Fehltritt ist das Heil den Heiden zu Theil geworden, um die Juden zur Nacheiferung zu reizen. Durch ihren Unglauben sind die Juden als Zweige vom Oelbaume ausgebrochen worden, und die Heiden stehen durch ihren Glauben als Zweige auf dem Baume, V. 20. Eine Verstockung kam über einen Theil Israels solange, bis die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen wäre, V. 25. Die Thatsache, daß die Juden großentheils das Evangelium nicht annahmen, kann sich der Apostel nur daraus erklären, daß, was auf der Seite der Juden nicht geschah, auf einer andern Seite, der der Heiden, zur Realisirung des göttlichen Rathschlusses geschehen sollte. Weil nämlich die Juden der göttlichen Ordnung der Rechtfertigung durch den Glauben sich nicht unterwarfen, so mußten die Heiden die nur auf dem Wege des Glaubens zu erlangende Gerechtigkeit erlangen. Durch den Unglauben der Juden ist so gleichsam Gelegenheit gegeben, das Heil, auf welches die Heiden als nicht erwählt zunächst keinen Anspruch zu machen haben, auch ihnen zu

Theil werden zu lassen. Sie nehmen daran Theil, weil Gott in der Rechtfertigung durch den Glauben einen Weg eröffnet hat, auf welchem es auch ihnen möglich ist, zu demselben zu gelangen, aber sie werden in ihrer Theilnahme an demselben im Grunde nur den Juden substituirt, und können nur auf der Grundlage der ursprünglich nur die Juden betreffenden Erwählung theilnehmen, indem sie als Zweige eines wilden Oelbaums dem guten Oelbaum eingepfropft werden, wodurch der Particularismus der Erwählung sehr bestimmt ausgesprochen ist. Dieser Particularismus soll nun zwar zum Universalismus aufgehoben, aber doch zugleich die dem particulären Rathschluß zu Grunde liegende Idee aufrecht erhalten werden. Auf diesem Wege erstreckt sich demnach die göttliche Erbarmung auch auf die Heiden, sind aber sie Gegenstände der göttlichen Erbarmung geworden, so können um so weniger die Juden davon ausgeschlossen bleiben, V. 31. Ihre Verstockung kann nicht auf immer ein Hinderniß ihrer Begnadigung seyn, die an ihnen geschehene Erwählung nicht unerfüllt bleiben. Befinden sie sich daher gegenwärtig noch im Zustande der Verstockung, des Unglaubens und Ungehorsams, so ist hieraus nur zu schließen, daß ihr Ungehorsam nur der Durchgangspunkt zur göttlichen Erbarmung seyn soll, weil es die Absicht Gottes ist, den Rathschluß seiner Gnade nicht anders, als durch Vermittlung des Ungehorsams zu realisiren. Er hat alle dem Ungehorsam unterworfen, um sich aller zu erbarmen, sagt der Apostel, indem er ohne Bedenken auch den Ungehorsam nicht blos einer Zulassung, sondern einer Anordnung Gottes zuschreibt, sofern er den Ungehorsam nur als ein die Erbarmung vermittelndes und in ihr als dem höchsten Endzweck verschwindendes Moment betrachtet. Was in dem absoluten Begriffe der Gnade enthalten ist, muß also auch realisirt werden, und da die Gnade keine absolute wäre, wenn sie nicht auch eine allgemeine wäre, so kann sie nur in der allgemeinen Erbarmung Gottes realisirt seyn, wie verhält sich nun aber die Absolutheit und Allgemeinheit der Gnade, diese Objectivität der Gnade, zur subjectiven Freiheit? Wie wichtig dem Apostel das subjective Moment ist, zeigt seine ganze Lehre vom Glauben, auch wird ja in der Kap. 11. gegebenen Entwicklung selbst alles immer wieder vom Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam abhängig gemacht, welche Bedeutung hat aber die Subjectivität des Glaubens, wenn die Gnade in ihrer Absolutheit doch zuletzt jeden hemmenden Widerstand überwinden und alles in die Allgemeinheit

ihrer Erbarmung aufnehmen muß? Man kann daher nur sagen, daß der Apostel die subjective Seite neben der objectiven zwar keineswegs verkennt, aber auch beide Momente nur unvermittelt neben einander stehen läßt. Die Gnade soll den absoluten Inhalt, der zu ihrem Begriffe gehört, in ihrem ganzen Umfang aus sich herausstellen, und doch soll auch der Selbstbestimmung des Subjects, der freien Subjectivität des Glaubens, nichts vergeben werden, wie beides zu vereinigen ist, hat der Apostel wenigstens nicht gezeigt. So sehr er es versteht, in alle Momente des subjectiven Bewußtseyns einzugehen, und die innersten Tiefen desselben aufzuschließen, so ist doch sein Blick überwiegend auf den objectiven, durch die absolute Idee Gottes bedingten Entwicklungsgang gerichtet; indem er im Heidenthum, Judenthum und Christenthum große, geschichtlich gegebene Gegensätze, allgemeine Formen der religiösen Entwicklung vor sich sieht, faßt er nicht sowohl die Individuen, als vielmehr die Massen in's Auge, und von der Selbstgewißheit seines christlichen Bewußtseyns aus lösen sich ihm alle Fragen und Räthsel der Welt in der Einen Betrachtung, daß zuletzt alles der absoluten Idee des Christenthums untergeordnet, von ihr durchdrungen und in ihre Einheit aufgenommen werden muß. Er stellt sich in großartiger Anschauung in den ganzen Gang der geschichtlichen Entwicklung hinein, und folgt demselben von Moment zu Moment, aber im Drange seines christlichen Bewußtseyns eilt er zu sehr nur dem Endresultat des Ganzen zu, und schreitet über so Manches hinweg, was auch ein Moment der Entwicklung ist, und als solches nicht unbeachtet bleiben kann. Die Gnade verherrlicht sich zwar zuletzt dadurch, daß sie zur allgemeinen Erbarmung wird, aber wer sind denn die Gegenstände derselben? Wohl sagt der Apostel, daß Gott sich aller erbarme, wie er alle dem Ungehorsam unterworfen habe, aber sind denn die πάντες, deren er sich erbarmt, dieselben Subjecte mit denen, die er dem Ungehorsam unterworfen hat? Sind die, die ἐν Χριστῷ ζωοποιηθήσονται dieselben Subjecte mit allen denen, die in Adam gestorben sind, wenn doch die nothwendige Bedingung des ζωοποιεῖσθαι das εἶναι ἐν Χριστῷ ist? Die Auferstehung, als letzte Weltkatastrophe, soll die allgemeine Theodicee seyn, aber sie ist es nur für die, die als Christen verwandelt oder auferweckt werden. Sünde und Gnade, Verwerfung und Erbarmung sind nur objectiv, nicht aber subjectiv vermittelt, was ineinander seyn sollte, ist nur nach einander. Es ist hier eine Lücke in dem System

des Apostels, die wir in Ermanglung aller weitern Data nicht auszufüllen im Stande sind.

6) Die himmlische Behausung, 2. Cor. 5, 1. f.

Die in dieser Stelle enthaltene Vorstellung mag hier blos deswegen noch erwähnt werden, weil man den Apostel öfters sehr mißverstanden und ihm etwas zugeschrieben hat, woran er nicht dachte. Es gibt, sagt der Apostel, 4, 16—18, für uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern das Unsichtbare, denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare aber ewig, eine unendlich hohe Herrlichkeit. An dieser werden wir theilnehmen, und der Uebergang dazu ist der leibliche Tod. Denn wir wissen, daß, wenn dieses irdische Haus unsers Leibes abgebrochen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges, im Himmel. Denn so lange wir in diesem Leibe sind, seufzen wir, indem wir uns sehnen, mit unserer himmlischen Behausung überkleidet zu werden. Das Folgende: *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι* (so ist zu lesen nicht *ἐκδυσάμενοι*) u. s. w. kann nur als Explication des *ἐπενδύσασθαι* genommen werden. Nicht ohne die Bekleidung mit einem Leibe werden wir nämlich seyn, denn das versteht sich ja von selbst, daß wir, sobald wir bekleidet sind, wie wir erwarten, nicht nackt, nicht ohne einen uns bekleidenden Leib, seyn werden. Es ist nur Wiederholung des *ἐπενδυσ.*, um zu sagen, daß bei dem *ἐνδύσασθαι* das nicht stattfinde, was dem jüdisch-christlichen Gefühl am meisten widerstrebte, das *γυμνοὶ εὑρεθῆναι*, weswegen auch noch besonders bemerkt wird, daß das Seufzen in dem gegenwärtigen Leibe nicht so genommen werden dürfe, wie wenn man völlig nackt und leiblos zu werden wünschte. Freilich seufzen wir als solche, die in dem Leibe sind, unter der Bürde, es ist aber hieraus nicht zu schließen, daß wir entkleidet zu werden wünschen, sondern wir wünschen nur überkleidet zu werden, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde. Was der Apostel hier sagt, ist nichts anders, als dieselbe Idee der Auferstehung, die er 1. Cor. 15, 53. ausgesprochen hat, nur spricht er sie hier aus in der Form eines Wunsches, welchen das drückende Gefühl des gegenwärtigen Leibs erzeuge, das jedoch, woran der Apostel sogleich bei dem *γυμνοὶ εὑρεθ.* denkt, nicht mißverstanden werden sollte. Soll der Mensch auch künftig nicht nackt und ohne Leib seyn, soll er nur einen andern, aus besserem Stoffe bestehenden Leib haben, so kann, da dieser künftige Leib doch

auch wieder mit dem jetzigen irgendwie identisch seyn muß, auch wenn derselbe abgebrochen wird, nur auf der Grundlage desselben erbaut seyn kann, die bevorstehende Veränderung nur als eine Ueberkleidung gedacht werden. Es bleibt also zwar die substanzielle Persönlichkeit des Menschen auch dem Leibe nach, was aber irdisch an ihr ist, fällt hinweg, und sie wird so zum Himmlischen verklärt. Was der Mensch auch schon im jetzigen Leben ist, aber nur an sich, in dem innern verborgenen übersinnlichen Grunde seiner leiblichen Existenz, das tritt jetzt auch in die Wirklichkeit heraus. Dieß wäre also die *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ*, die *οἰκία ἀχειροποίητος*, das *οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ*, man wollte sie aber von einem himmlischen Körper verstehen, welchen wahre Christen sogleich nach dem Tode erhalten werden, und welcher zur Zeit der Auferstehung mit dem aus ihrem irdischen Leib hervorgehenden zu einem Ganzen werde vereinigt werden. Der Zusammenhang von V. 2. mit 1. erfordere, daß das *οἰκητήριον* dasselbe sey, wie die *οἰκοδομή*, da aber das Eine, wie das Andere der *ἐπίγειος οἰκία* entgegengesetzt sey, somit einen Körper bedeuten müsse, so müsse V. 1. u. 2. von einem Körper die Rede seyn, welchen wahre Christen sogleich vom Tode an haben werden. Ein solcher Körper könne aber wohl kein anderer seyn, als ein himmlischer, der von dem unsrigen ganz verschieden sey, aber zur Zeit der Auferstehung mit diesem verbunden werden soll. Diese an sich schon höchst seltsame Vorstellung ist ganz gegen den Zusammenhang der Stelle, da der Apostel seine Leser, um sie zur überschwänglichen Herrlichkeit der künftigen Welt zu erheben, nicht auf einen solchen Zwischenkörper verweisen kann. Richtig ist freilich, daß dieser neue Leib unmittelbar auf den Tod folgen soll, und die Schwierigkeit, die man hierin findet, läßt sich auch nicht dadurch heben, daß man dem Apostel den Wunsch zuschreibt, den neuen Leib ohne den schmerzlichen Scheidungsproceß der Seele von ihrer bisherigen Wohnung zu empfangen. Er wünsche also schmerzlose Verwandlung seines sterblichen Leibs in einen unsterblichen, die er nun, das nicht mehr passende Bild vom Hause mit dem bequemeren vom Kleide vertauschend, so darstelle, als werde das neue Kleid über das alte gezogen und hierauf erst das alte abgelegt, oder durch die überwiegende Kraft des neuen ohne Schmerz vernichtet, eine Auskunft, die schon deswegen unstatthaft ist, weil der Apostel nicht blos von sich, sondern von den Christen überhaupt spricht. Warum soll es denn

aber so befremden, daß der Apostel den Mittelzustand zwischen dem Tod und der Auferstehung überspringt? Freilich wenn man sich die Auferstehung nur in der jüdischen Form eines aus dem Grabe hervorgehenden Leibes denkt, muß man auch fragen, wie es sich mit dem Mittelzustand verhält. Aber diese Vorstellung hat ja der Apostel nicht, hier spricht er gar nicht von einer Auferstehung, und 1. Cor. 15, 52. sagt er nur, daß die Todten als ἄφθαρτοι auferweckt werden. Werden sie aber als ἄφθαρτοι auferweckt, was kann aus dem Grabe, das nur Vergängliches hat, für den Auferstehungsleib hervorgehen? Nicht aus dem Grabe kommt also dem Apostel der Auferstehungsleib, er ist ihm nur ein Bau von Gott, ein nicht mit Menschenhänden gemachtes Haus, eine ewige himmlische Behausung, die auf die irdische folgt, gemäß der göttlichen Ordnung, nach welcher das Sterbliche, Vergängliche, dazu bestimmt ist, in das Unsterbliche, Unvergängliche überzugeben. Je enger und unmittelbarer aber diese beiden Seiten des menschlichen Daseyns ihrem Begriff nach zusammengehören, desto weniger lassen sie sich auch der Zeit nach trennen und auseinanderhalten, man kann hier an einen Mittelzustand, als besonderes Moment, nicht denken, in der Selbstgewißheit des christlichen Bewußtseyns (worauf ἔχομεν V. 1. zu beziehen ist) ist mit dem Sterblichen auch das Unsterbliche, mit dem Vergänglichen das Unvergängliche gegeben. Das Vergängliche muß ja das Unvergängliche anziehen, das Sterbliche vom Leben verschlungen werden. Deswegen setzt der Apostel V. 5. hinzu: Einen solchen Zustand, in welchem unser irdischer Leib zum himmlischen, unsere sterbliche Natur zur unsterblichen verklärt und vom Princip des Lebens durchdrungen wird, dürfen wir mit aller Zuversicht hoffen, weil Gott es ist, welcher uns in denselben versetzen will, die ganze Einrichtung, die er als Schöpfer unserer Natur gegeben hat, weist darauf hin, und der uns mitgetheilte Geist, welchen wir als Unterpfand unserer künftigen Bestimmung in uns haben, bürgt uns dafür. So dringt bei dem Apostel durch die Form der jüdischen Vorstellungen, so weit sie seinem christlichen Glauben noch anhängt, immer wieder das rationelle Bewußtseyn hindurch.

Neuntes Kapitel.

Einige die Individualität des Apostels betreffende Züge.

Man erwarte hier keine ausgeführte Characteristik des Apostels. Es fehlen uns zu viele Data, um ein anschauliches und vollständiges Bild der Persönlichkeit des Apostels überhaupt uns entwerfen zu können. Nur einige in den Schriften des Apostels besonders hervortretende Züge seiner geistigen Individualität sollen hier, wie sie es verdienen, etwas näher in's Auge gefaßt werden, weßwegen auch diese Andeutungen zu seiner Characteristik zunächst an die Entwicklung seines Lehrbegriffs sich anschließen, sofern er der unmittelbarste Reflex der geistigen Individualität des Apostels ist.

Am tiefsten läßt uns unstreitig die wichtigste Thatsache, die uns vor allem andern aus dem Leben des Apostels bekannt ist, sein Uebertritt vom Judenthum zum Christenthum, seine so rasche und entschiedene Umwandlung aus einem der heftigsten Christenverfolger in den glaubensvollsten Jünger des Herrn, in seinen geistigen Organismus hineinblicken. Es war dieß ein Schritt, welcher ihn von dem einen der beiden einander entgegengesetzten Punkte zu dem andern führte, und wir sehen so in ihm überhaupt eine geistige Natur, die in einen großen Gegensatz hineingestellt und in einem Lebensprocesse begriffen ist, welcher ohne Arbeit und Kampf, ohne ein höheres Maaß geistiger Kraft, nicht vollbracht werden kann. Je größer der Gegensatz war, in dessen ganzer Weite der Apostel sich bewegte, sein Umschwung von dem Einen zum Andern, desto deutlicher zeigt sich uns nur die Eigenthümlichkeit seiner Individualität darin, daß er in der einen Richtung, wie in der andern, mit gleicher Entschiedenheit sein bestimmtes Ziel verfolgte, nirgends auf halbem Wege stehen bleiben konnte. Daher konnte er, wenn einmal das Christenthum verfolgt seyn sollte, nur einen wahren Vertilgungskampf gegen dasselbe führen, Gal. 1, 13. Wir sehen so überhaupt in dem Apostel eine sehr determinirte, von der innern Nothwendigkeit der Consequenz der Idee getriebene Natur, die auf alles, was sie ergreift, mit der ganzen Macht ihres Wesens sich wirft, was sie ist, ganz und auf absolute Weise ist. Wie er als Christ von nichts Anderem wußte, als von Christus, in ihm allein lebte und webte, so war er zuvor ebenso mit der ganzen Kraft seiner

Seele Jude, der eifrigste Verfechter der überlieferten väterlichen Religion. *Προέκοπτον*, sagt er selbst Gal. 1, 13. zur Schilderung seiner ehemaligen *ἀναστροφὴ ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων.* Je strenger und energischer aber eine an sich einseitige und beschränkte Richtung verfolgt wird, desto nothwendiger muß sie an ihrer eigenen Endlichkeit sich brechen, sie zerreibt sich an sich selbst, geht in dem hervorbrechenden Bewußtseyn ihrer Endlichkeit unter, und kann daher nur in das Entgegengesetzte umschlagen. Es ist die Sache selbst, welche diesen Gang nimmt, und das Subject, an welchem sie ihn nimmt, scheint nur durch die Macht der Objectivität bestimmt zu werden, obgleich dieser Gang der Sache nur sein eigener geistiger Act ist, je lebhafter es aber dieser sein Bewußtseyn bestimmenden Macht der Objectivität bewußt ist, desto mehr beurkundet es dadurch die Tiefe seiner in sich selbst zurückgehenden, den allgemeinen Proceß des geistigen Lebens in sich offenbarenden, Natur. Was die That des Apostels zu einer so großartigen Erscheinung macht, zu einer That, deren nur solche Naturen fähig sind, die in den höhern Regionen des geistigen Lebens sich bewegen, ist eben dieser ihr so augenscheinlich aufgedrückte Character der Objectivität, welcher uns in allem, worin sie sich uns darlegt, auch nicht das Geringste erkennen läßt, was in ihr auf den Einfluß subjectiver Interessen und Motive zurückzuführen wäre, es ist nur der unmittelbare, rein objective Eindruck der über ihn gekommenen geistigen Macht, welcher ihn zu der geistigen Persönlichkeit machte, in welcher er als der Apostel Jesu Christi vor uns steht. Diese seine geistige Natur bezeichnende Eigenthümlichkeit, wie sie sich in der wichtigsten Epoche seines Lebens aussprach, deutet der Apostel selbst an, wenn er in Beziehung auf seine Bekehrung zum Christenthum sich selbst ein *ἔκτρωμα* nennt, 1. Cor. 15, 8., ein Ausdruck, welcher nicht von einer Spätgeburt, sondern nur von einer Fehlgeburt zu verstehen ist, aber auch von einer Fehlgeburt nicht so, wie wenn er damit seine Unwürdigkeit und Unfähigkeit zum Apostelamt bezeichnen wollte, daß er so wenig verdient habe, Apostel zu werden, als eine Fehlgeburt zu leben verdiene, sondern was er mit diesem Ausdruck sagen will, ist vielmehr, daß er auf eine gewaltsame Weise, wie eine Fehlgeburt, als Christ zur Welt geboren worden sey. Was Grotius richtig bemerkt: hoc ideo dicit, quia non longa institutione

ad Christianismum perductus fuit, quo esset velut naturalis partio, sed vi subita, quomodo immaturi partus ejici solent, ist nur allgemeiner zu nehmen von dem völligen Umschwung, welcher, ohne daß der Apostel selbst einer subjectiven Thätigkeit dabei sich bewußt war, durch die objective Macht der Verhältnisse und Ereignisse in seinem Selbstbewußtseyn erfolgte. Auf eine seiner Natur gleichsam widerstreitende Weise wurde er durch die in der Erscheinung Christi ihm unwillkürlich zum Bewußtseyn kommende absolute Wahrheit des Christenthums zur Anerkennung derselben gebracht. Er konnte nicht anders, so wenig er für sich wollte, mußte er sein ganzes Denken und Wollen in den Gehorsam Christi dahingeben *.

Wer sich auf solche Weise durch Gegensätze hindurchgekämpft, einen solchen geistigen Proceß in sich durchgemacht hat, muß, sobald das sich hindurcharbeitende geistige Princip hindurchgedrungen ist und in seiner absoluten Superiorität sich geltend gemacht hat, sich auch als die Macht über diese Gegensätze wissen. Das Princip, das sich seines Bewußtseyns bemächtigt, ist nun das immanente Princip seines Selbstbewußtseyns, er weiß sich frei von allem, wodurch er sich bisher gebunden fühlte, ist sich seiner Selbstständigkeit und Autonomie bewußt. Der Standpunkt, auf welchen sich der Apostel in Gemäßheit seiner auf so eigenthümliche Weise erfolgten Bekehrung stellte, brachte es von selbst mit sich, daß für ihn nicht nur alle bisherigen Bande religiöser Auctorität fielen, sondern er auch innerhalb des Christenthums selbst

* Wenn mit Recht behauptet werden darf, daß sich in der Bekehrung des Apostels die innerste Tiefe seiner geistigen Natur vor uns aufschließt, so daß sie ihrem letzten subjectiven Grunde nach nur aus der Eigenthümlichkeit derselben erklärt und begriffen werden kann, so kann das Problem, das hier vor uns liegt, auch in der Frage aufgefaßt werden, warum der Apostel nicht blos Christ wurde, wie Andere, welche vom Judenthum zum Christenthum übertraten, warum er gerade als Christ zugleich sich zum Apostel berufen glaubte. Es geschah dieß allerdings in Folge des an ihn ergangenen Rufs Christi, was ihm aber objectiv als der Ruf Christi erschien, war, subjectiv betrachtet, auch wieder der innere Zug seiner geistigen Natur, deren Eigenthümlichkeit darin bestund, daß sie überall die gerade Richtung zum Principiellen und Absoluten nehmen mußte. Indem ihn so seine geistige Natur über eine Form des Christenthums, welche selbst nur eine andere Form des Judenthums war, hinwegdrängte, konnte er als der Erste, welcher das christliche Princip in seiner Reinheit aussprach, wie es damals auch noch von keinem der ältern Apostel ausgesprochen worden war, sich nur als einen neuen Apostel betrachten.

kein anderes, ihn bestimmendes Princip anerkannte, als nur sein unmittelbares, in dem Glauben an Christus wurzelndes, Selbstbewußtseyn. Ein Grundzug der Individualität des Apostels ist daher das lebendigste, kräftigste Freiheitsbewußtseyn, er war es sich vollkommen bewußt, was das Princip der christlichen Freiheit für ihn und alle Christen in sich begriff, ja in ihm erhielt erst dieses Princip, wenn wir von Christus hinwegsehen, seinen wahren concreten Ausdruck, in ihm subjectivirte und individualisirte es sich zuerst. Oft genug spricht sich dieses Freiheitsbewußtseyn in den Briefen des Apostels auf verschiedene Weise sehr energisch aus, am unmittelbarsten 1. Cor. 9, 1., wo er selbst sagt: Bin ich nicht frei, bin ich nicht Apostel, habe ich nicht Jesus Christus, unsern Herrn, gesehen, habe ich nicht euch als mein Werk in dem Herrn aufzuweisen? Der Apostel faßt hier alles zusammen, was ihm als Christen und als Apostel das volle Bewußtseyn der Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gab. Er nennt sich frei in dem Sinne, in welchem er auch schon Kap. 8. von der christlichen Freiheit (*ἐξουσία*, 8, 9.) gesprochen hat, frei, sofern er an sich das Recht hat, nur nach seiner eigenen besten Ueberzeugung zu handeln, ohne einer bindenden Rücksicht auf Andere, oder überhaupt auf eine äußere Auctorität unterworfen zu seyn *. Wie aber die wahre Freiheit nicht ohne Selbstbeschränkung ist, nur durch die Schranke, die sie sich selbst setzt und wieder aufhebt, ihren Begriff realisiren kann, wie ebendeswegen die größte Freiheit von allen beengenden und hem-

* Das Freiheitsgefühl spricht sich am kräftigsten da aus, wo erst ein sich entgegenstellender Widerstand zu überwinden ist. Ein solcher Gegensatz war in Beziehung auf den Apostel die gegen ihn geltend gemachte Auctorität der ältern Apostel. Ihnen besonders tritt er daher mit der ganzen Macht seiner ihres Rechts sich bewußten Freiheit entgegen, 1. Cor. 9, 4. f. Sie sind ihm nur *οἱ δοκοῦντες*, deren Ansehen für ihn nicht bindend ist, weil überhaupt in allem, wo es die Wahrheit des Evangeliums gilt, kein Ansehen der Person gelten darf, Gal. 2, 6. Werden sie selbst, nicht blos die auf ihre Auctorität sich berufenden judaistischen Lehrer der corinthischen Gemeinde von ihm *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* genannt, so sagt er mit diesem Ausdruck nur um so bestimmter, daß es für ihn keine äußere Auctorität geben könne, durch die er sich gebunden fühle. *Λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*, 2. Cor. 11, 5., vgl. 12, 11. *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι* (wenn ich auch, für mich betrachtet, abgesehen von der mich unterstützenden Gnade Gottes, nichts bin). Und der Grund hievon ist die durch die Erkenntniß der Wahrheit gewonnene Selbstgewißheit des Bewußtseyns. *Εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει*, 2. Cor. 11, 6.

menden Formen auch wieder die größte Fähigkeit ist, mit seiner Subjectivität in die verschiedensten Formen einzugehen, so bethätigte sich bei dem Apostel ebendadurch sein christliches Freiheitsbewußtseyn als das wahre, aus der ächten und lauteren Quelle der Freiheit entsprungene. Als frei von allem, frei von aller menschlichen Abhängigkeit, sagt der Apostel 9, 19., habe ich mich allen zum Knecht gemacht, um so nur mehrere zu gewinnen. Ich bin den Juden zum Juden geworden, um Juden zu gewinnen, denen, die unter dem Gesetze sind, zu einem, der unter dem Gesetz ist, um die, die unter dem Gesetz sind, zu gewinnen, denen, die ohne Gesetz sind, zu einem, der ohne Gesetz ist (nicht so, daß ich in Beziehung auf Gott ohne Gesetz wäre, sondern dem Gesetz Christi gehorchend), um die, die ohne Gesetz sind, zu gewinnen. Ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen, ich bin allen alles geworden, um auf alle Weise einige zu retten. Allen alles seyn kann nur der, der in seiner Freiheit seiner selbst so mächtig ist, daß er sich selbst jede Selbstbeschränkung auferlegen kann, diese Selbstbeschränkung ist ihm aber nur dadurch möglich, daß ihm die Freiheit selbst nur die Form für einen absoluten Inhalt ist, darum ist die größte Freiheit des Selbstbewußtseyns auch wieder die größte Gebundenheit, das Element, in welchem sich seine Freiheit bewegt, ist ja nur sein durch Christus bestimmtes Bewußtseyn, nur in seiner Einheit mit Christus, als ἔννομος Χριςῷ, weiß er sich frei, er weiß sich frei nur in ihm, aber diese seine Freiheit ist zugleich seine Abhängigkeit. In demselben Sinne einer in der Abhängigkeit von Christus bestehenden Freiheit sagt der Apostel 1. Cor. 9, 23.: Ihr seyd theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte, begebet euch in keine geistige Abhängigkeit von Menschen. Diese innere geistige Freiheit, ohne welche es kein christliches Bewußtseyn gibt, hat der Christ in jeder Lage seines Lebens. Er ist innerlich frei, auch wenn er äußerlich unfrei ist. Denn in Christus heben sich Freiheit und Knechtschaft gegenseitig auf. Wer in dem Herrn als Sclave berufen ist, ist frei in Beziehung auf den Herrn, und wer als Freier berufen ist, ist ein Knecht Christi, 1. Cor. 7, 22. So wenig es ein Widerspruch ist, in der Abhängigkeit von Christus zugleich frei, und als frei zugleich abhängig zu seyn, so wenig hebt die äußere Unfreiheit die innere Freiheit auf. Dieser innern, von allem Aeußern unabhängigen Freiheit kann sich nur der bewußt seyn, der in Christus das absolute Princip seines geistigen

Lebens erkannt hat. Je abhängiger er sich in seiner Freiheit von Christus weiß, desto unabhängiger ist er von allem, was keine unmittelbare Beziehung auf Christus hat.

Bedenkt man, welcher große unendlich wichtige Schritt es für einen von Kindheit an an das Gesetz gebundenen, nur im Bewußtseyn des Gesetzes lebenden Juden seyn mußte, sich mit Einem Male vom Gesetze loszusagen, sich der zwingenden Macht desselben zu entschlagen und mit ihr alle natürlichen und nationalen Bande abzuschütteln, die den Juden mit dem Juden verknüpften, so haben wir in dem von dem Apostel bei seiner Bekehrung geschehenen Schritt, mit welchem er damals noch so allein stund, daß er selbst zu den ältern Aposteln sich nicht hingezogen sah, und in kein näheres Verhältniß zu ihnen zu stehen kam, einen Maaßstab für seine geistige Energie. Die Befreiung von der Auctorität, die Erhebung zur Autonomie hat aber nur dann einen sittlichen und geistigen Werth, wenn sie nicht blos ein willkürlicher Act, eine nur äußerlich veranlaßte und herbeigeführte Thatsache, sondern ein auf der vollen Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Sache beruhender Schritt ist, wenn mit Einem Worte die Autonomie, welche man zu seinem Princip macht, die Autonomie der Vernunft ist. Aus diesem Gesichtspunkt muß die Bekehrung des Apostels schon darum betrachtet werden, weil sie der Uebergang vom Judenthum zum Christenthum war, das, so gewiß es die absolute Religion ist, so gewiß auch die absolute Vernunft ist. Daß nun aber der Apostel, so sehr er selbst in seiner Bekehrung zum Christenthum nur eine übernatürlich erfolgte Begebenheit, ein ihm selbst unbegreifliches Wunder sehen konnte, seine ganze geistige Kraft darauf verwandte, die Thatsache, die er an sich selbst erlebt hatte, rationell in sich selbst zu verarbeiten, sie in sein denkendes Bewußtseyn aufzunehmen, und sie so erst zu seiner eigensten geistigen That zu machen, dieß ist es, was uns erst den richtigen Begriff von der Organisation seiner geistigen Individualität gibt, denn was ist es anders, als ein solcher geistiger Proceß, worin wir ihn in der ganzen Entwicklung seines Lehrbegriffs und in allem demjenigen, was den Hauptinhalt seiner Briefe ausmacht, begriffen sehen. Man nehme in dieser Hinsicht nur, wie er den Begriff des Gesetzes explicirt, ihn nach seinen verschiedenen Elementen analysirt, ihn auf diese Weise in sich selbst aufzulösen sucht, um die auf dem christlichen Standpunkt nothwendige Degradirung des Ge-

setzes von seiner absoluten Auctorität, seine Herabsetzung auf ein blos untergeordnetes Moment auch für das denkende Bewußtseyn zu rechtfertigen. Die ganze Entwicklung der Rechtfertigungslehre des Apostels mit allen zu ihr gehörenden Begriffen, was ist sie anders, als die Explication des christlichen Bewußtseyns nach dem innern Zusammenhang seiner sich bedingenden Momente, um das Wesen der Rechtfertigung aus der innern Nothwendigkeit der Sache selbst zu begreifen? Eben hierin liegt auch der Grund, warum dem Apostel seine wichtigsten dogmatischen Entwicklungen immer wieder zu einer religionsgeschichtlichen Construction werden, weil man dem Gange der Geschichte nicht folgen kann, ohne daß das Eine als die Voraussetzung des Andern betrachtet und das Ganze aus dem immanenten Begriff, welcher das Princip der Bewegung ist, begriffen wird. Die Epoche machenden Perioden der Geschichte, die Gegensätze, in welche sie sich theilt, wenn der Sünde die Gnade, dem Werke verlangenden Gesetz der ohne Werke rechtfertigende Glaube, dem Tode das Leben, dem ersten psychischen Adam der zweite pneumatische entgegensteht, sind eben so viele Momente des sich selbst bewegenden Begriffs. Es ist durchaus der angeborene, zu seiner innersten Natur gehörende Trieb der vernünftigen, denkenden Betrachtung, welcher überall aus den Schriften des Apostels, als seine characteristische Eigenthümlichkeit, hervorleuchtet *.

* Es blickt bei dem Apostel auf verschiedene Weise immer wieder die Grundansicht durch, daß das Christenthum auch das wahrhaft Vernünftige ist, daß in Sachen der Religion nichts gelten kann, was sich nicht auch durch die vernünftige Betrachtung rechtfertigen läßt. Wenn er Röm. 12, 1. von einer *λογικὴ λατρεία* spricht, durch welche man sich Gott als lebendiges Opfer darstellen soll, so meint er einen Gottesdienst, welcher nicht, wie der jüdische Cultus, blos in äußern Gebräuchen besteht, sondern geistiger Natur ist, und als im Wesen des Geistes begründet, so beschaffen, daß man sich bei allem, was er enthält, eines vernünftigen Grundes und Zweckes bewußt seyn kann. Darum ermahnt er zugleich, sich nicht blos an das zu halten, was dem herrschenden Zuge der verweltlichten Zeit gemäß ist, sondern sich umzugestalten in der Erneuerung des Geistes (*τοῦ νοός*), d. h. denkend in sich selbst zurückzugehen und in sich selbst zu erwägen und zu prüfen, was der Wille Gottes, was das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene ist. Eben dahin möchte ich den Unterschied beziehen, welchen der Apostel bisweilen zwischen dem macht, was er nach seiner *γνώμη* und dem, was er in Gemäßheit einer *ἐπιταγὴ* des Herrn sagt. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß der Apostel unter der *ἐπιταγὴ* einen durch Ueberlieferung empfangenen Ausspruch Jesu meint, sondern, wenn man die verschiedenen Belehrungen, die er über die in Frage stehenden Lebensverhältnisse ertheilt,

Kann man den Apostel nicht characterisiren, ohne seine größte Eigenthümlichkeit darin zu erkennen, daß er seiner ganzen Individualität nach

mit einander vergleicht, so muß man wohl auf den Gedanken kommen, daß er von einer *ἐπιταγὴ τῦ κυρίυ* spricht, weil, je mehr er sich eines objectiven, in der Natur der Sache selbst liegenden vernünftigen Grundes bewußt war, eine solche Belehrung in seinem Bewußtseyn von selbst die Form eines unmittelbaren Befehls Christi annahm, während er dagegen von einer bloßen *γνώμη* spricht, wo er die Subjectivität seiner Ansicht sich selbst nicht verbergen konnte. Vgl. 1. Cor. 7, 6. 10. 25. 40. Da jenes Objective nur in der Form des subjectiven Bewußtseyns sich aussprechen konnte, so ist es sehr natürlich, daß dem Apostel selbst das Eine immer wieder in das Andere übergeht, wie wenn er V. 25. sagt, er habe über die Jungfrauen keine *ἐπιταγὴ* des Herrn, eine *γνώμη* aber gebe er, *ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίυ πιςὸς εἶναι*, d. h. eine solche, welche alle Achtung verdiene, da er sie ganz in Gemäßheit seines apostolischen Bewußtseyns gebe. Ebenso setzt er V. 40. zu den Worten: *κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην*, sogleich hinzu: *δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα Θεῦ ἔχειν*. Wie für den Apostel seine Berufung eine Thatsache seines Bewußtseyns war, so mußte überhaupt die Selbstgewißheit seines Bewußtseyns sein höchstes Princip des Wissens seyn. Diese Selbstgewißheit ist ihm jedoch keineswegs eine blos postulirte, sondern eine auf vernünftigen Gründen beruhende. Die Auctorität, die er als Apostel für sich in Anspruch nimmt, gründet er nicht sowohl auf das äußere Moment der Erscheinung Christi, die er gehabt zu haben behauptete, als vielmehr auf die beiden innern Momente, 1) die Wahrheit seines Evangeliums, die für ihn unumstößlich feststund, Gal. 1, 8., 2. Cor. 11, 4. und ihren letzten Grund in der absoluten Befriedigung hatte, die sie dem innersten Seligkeitsbedürfniß des Menschen gab, in allem demjenigen, was zur *πίςις* im paulinischen Sinne gehört; 2) die Realität des Erfolges seines Wirkens, auf welche, als das stärkste Argument, er sich gegen seine Gegner beruft. Die von ihm Bekehrten müssen ihm bezeugen, daß sie durch ihn Christen geworden sind, 1. Cor. 9, 1—3. 2. Cor. 3, 2. 3. Wie könnten sie aber durch ihn Christen geworden seyn, wenn er nicht Apostel wäre, und wie könnte er als Apostel mit so großem Erfolg gewirkt haben, 2. Cor. 10, 13—18., wenn nicht Gott wollte, daß er so wirke, und wie könnte dieß Gott wollen, wenn es nicht, daß es so ist, der höchsten Wahrheit und Vernunft gemäß wäre. Was der Apostel Gal. 2, 8. in den prägnanten Worten sagt, daß Gott ihm *ἐνήργησε εἰς τὰ ἔθνη*, beruht auf dem Schlusse von der Wirkung auf die Ursache, dieser Schluß könnte aber nicht gemacht werden, wenn nicht überhaupt vorauszusetzen wäre, daß nichts wirklich werden kann, was nicht mehr oder minder auch wahr und vernünftig ist. Der Erfolg seiner Predigt bei den Heiden gilt ihm als Beweis der Wahrheit seines Evangeliums. Hierin sah er die beste Legitimation seines apostolischen Berufs. Es kann nur als Beweis der nüchternen Besonnenheit des Apostels angesehen werden, daß er sich auf die ihm gewordene Erscheinung Christi nie als ein so rein äußerliches Factum, wie sie die Apostelgeschichte darstellt, beruft. Wenn auch der Apostel ein ekstatisches

der empfängliche Boden war, in welchem das durch ihn erst zu seiner lebendigen Gestaltung gekommene Princip des christlichen Bewußtseyns zum concreten Bewußtseyn sich entwickelte, so muß man zugleich sagen, daß es von ihm ganz besonders in der Form des denkenden Bewußtseyns ausgesprochen worden ist. Dieser Kraft seines Denkens ist sich der Apostel selbst bewußt, wenn er 2. Cor. 10, 2. f. seinen Gegnern erklärt, wie er gegen die aufzutreten gedenke, die von ihm meinen, daß er nur ein schwacher gewöhnlicher Mensch sey. Denn ob ich gleich, sagt er, in menschlicher Schwachheit wandle, so streite ich doch nicht auf menschlich schwache Weise, denn die Waffen, mit welchen ich streite, sind nicht menschlich schwach, sondern göttlich stark, um Verschanzungen niederzureißen; Vernunftschlüsse werfe ich nieder, und jedes Bollwerk, das gegen die Erkenntniß Gottes aufgeführt wird, und jeden Gedanken nehme ich gefangen unter den Gehorsam Christi — welche Worte so wenig, wie man meinte, eine Polemik des Apostels gegen die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen enthalten, daß er vielmehr nur im Vertrauen auf seine, ihres Siegs stets gewisse, Dialektik so sprechen konnte. Je tiefer man in den innern Gedankengang in den Schriften des Apostels eindringt, je genauer man seine Argumentationsweise, die ganze Methode seiner Entwicklung und Darstellung sich analysirt, desto mehr wird man sich überzeugen müssen, daß er eine ächt dialektische Natur ist *. Es ist hier an das zu erinnern, was schon bei der Untersuchung der Hauptbriefe des Apostels über ihre Anlage und die Conception des Gedankens, von welchem er ausgeht, bemerkt worden ist. Ueberall ist das Bestreben sichtbar, den Gegenstand, welchen er behan-

Element in sich hatte, wie aus den ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου, 2. Cor. 13, 1., zu sehen ist (obgleich bei der V. 2. f. beschriebenen Ekstase schon deswegen an den Act seiner Bekehrung nicht zu denken ist, weil die vierzehn Jahre, 2. Cor. 13, 1., mit den vierzehn Jahren, Gal. 2, 1. nicht zusammenfallen können), so wurde es doch in ihm durch die in sich klare Vernünftigkeit seines Selbstbewußtseyns so niedergehalten und beherrscht, daß es nie in Schwärmerei übergehen konnte.

*) Wie es zum Wesen der dialektischen Methode gehört, daß sie durch Negation sich fortbewegt, und, um zu negiren, den Widerspruch, Contrast hervorhebt, weßwegen sie von selbst auch ein ironisches Element in sich hat, so war auch der Dialektik des Apostels die Ironie nicht fremd. Man vgl. 1. Cor. 4, 8. 2. Cor. 11, 18. f. und die Bemerkungen Rückerts zu der erstern Stelle. In der letztern Stelle zeigt sich besonders die durch die Ironie verstärkte Gewalt seiner schlagenden, den Gegner niederwerfenden und erdrückenden Dialektik.

delt, unter seine allgemeinsten Gesichtspunkte zu stellen, vom Allgemeinen zum Besondern fortzugehen und den Hauptgedanken in alle seine Bestimmungen auseinanderzulegen. Der Gedanke muß sich selbst durch alle seine Momente hindurchbewegen, damit in der Totalität seiner Momente seine concrete Bestimmtheit mit seiner abstracten Wahrheit sich zusammenschließe, wie dieß das ächt dialectische Verfahren ist. Konnte der Apostel das Sectenwesen der Corinthier in seiner absoluten Verwerflichkeit schärfer auffassen, als in der Frage: ist Christus getheilt, ist Paulus gekreuzigt für euch, seyd ihr auf den Namen des Paulus getauft? 1. Cor. 1, 13. Die Sache, um die es sich hier handelt, wird hier mit einem raschen Aufschwung des Gedankens so sehr unter den Gesichtspunkt der absoluten Betrachtung gestellt, daß dem absoluten Ja nur das absolute Nein gegenübersteht *. Nun folgt aber sogleich die dialectische Vermittlung. Indem der Apostel die Quelle des corinthischen Sectenwesens in der Liebe zur weltlichen Weisheit erkennt, faßt er das Christenthum selbst als Weisheit auf, der Begriff der Weisheit aber spaltet sich in ihm in die weltliche und die göttliche Weisheit, als seine beiden Momente, durch welche er sich so hindurchbewegt, daß er durch die Negation der weltlichen Weisheit in der göttlichen sich selbst affirmirt. Ebenso stellt sich der Apostel im Eingange des Römerbriefs auf den absoluten Standpunkt der *δικαιοσύνη θεῦ*, deren beide Momente die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* und die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* sind. Auch hier besteht der Gang der Entwicklung darin, daß der Begriff durch das Moment seiner Verneinung sich selbst affirmirt. Die *δικαιοσύνη θεῦ* wird erst durch die Negation der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* in der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* zu der wahren, mit sich selbst vermittelten *δικαιοσύνη θεῦ*. Wie es überhaupt zur dialektischen Methode gehört, den Gegenstand, welcher dialektisch explicirt werden

* Dasselbe ist besonders auch in der Stelle 1. Cor. 11, 3. der Fall, wo der Apostel die Frage in Betreff des Unverhülltseyns der Frauen sogleich so auffaßt: des Mannes Haupt ist Christus, das Haupt des Weibs der Mann, das Haupt Christi Gott. Die Frage über das Christliche oder Nichtchristliche jener Sitte ist unter ihren absoluten Gesichtspunkt dadurch gestellt, daß das Moment nur ist, ob jene Sitte mit der absoluten Abhängigkeit von Christus bestehen kann oder nicht. Eine Frage, welche ganz einen das practische Leben betreffenden Fall betrifft, ist identisch mit der höchsten, über das Verhältniß zu Christus. Dieser rasche Aufschwung von Einzelnen, Empirischen, zum Absoluten, zur Idee, zu Gott, Christus, ist ächt paulinisch. Vgl. oben S. 355. f.

soll, nach seinen verschiedenen, sowohl verneinenden, als bejahenden Momenten aufzufassen, weil der Begriff erst in dem Bewußtseyn seiner Vermittlung seine dialektische Bewegung vollendet, so ist es schon als weiterer Beweis davon anzusehen, wie sehr das dialektische Denken das natürliche Element des Apostels war, daß er über der theoretischen Seite der Betrachtung nie die practische vergißt. Was theoretisch zu bejahen ist, muß so oft practisch verneint werden, weil die Liebe, die das Princip des practischen Verhaltens ist, auch ein Moment ist, das in Betracht kommt, wenn der Gegenstand in der Totalität seiner Momente aufgefaßt werden soll. Daß die christliche Gesinnung der Liebe ein den Apostel in hohem Grade auszeichnender Vorzug seines sittlichen Characters war, ist nach allem, was uns aus seinem Leben und Wirken bekannt ist, als unzweifelhaft anzunehmen, hier aber, wo es uns hauptsächlich um solche Züge zu thun ist, in welchen sich das von ihm selbst in seinen Schriften ausgeprägte Bild der wesentlichen Eigenthümlichkeit seines Geistes zu erkennen gibt, soll uns die Stellung, die er selbst in seinem dialektischen Denken dem Moment der Liebe gegeben hat, nur als ein Beleg dafür gelten, wie frei er nach der ganzen Richtung seines Geistes von jeder Einseitigkeit war. Wie ihm der Glaube für sich nichts ist, wenn er nicht durch die Liebe thätig ist, so konnte er überhaupt nicht blos bei einer abstract theoretischen Betrachtung stehen bleiben, seine geistige Natur drängte ihn von selbst vom Theoretischen zum Practischen, vom Abstracten zum Concreten, vom Ansichseyn des Gedankens zur Wirklichkeit des Lebens, die auf dem christlich-religiösen Gebiete nur die vom Princip der Liebe beseelte Gemeinschaft des christlichen Lebens seyn kann. Bemerkenswerth sind in dieser Hinsicht besonders die beiden Abschnitte des ersten Briefs an die Corinthier, in welchen der Apostel sich über den Genuß des Götzenopferfleisches und über das Zungenreden erklärt, Kap. 8—10. und 12—14. So indifferent dem Apostel an sich der Genuß des Götzenopferfleisches zu seyn scheint, so wichtig ist ihm dagegen, daß durch das Bedenkliche, das eine solche Handlungsweise für das christliche Bewußtseyn Mancher haben konnte, nicht die Andern schuldige Rücksicht verletzt werde. Auch dieses Moment kommt daher zur richtigen Beurtheilung der Sache in Betracht, und sobald man einmal die Sache auch aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten gelernt hat, wird man sie überhaupt in religiöser Hinsicht nicht mehr für so indifferent halten können,

als es zunächst scheinen mag. Noch bestimmter und noch nachdrücklicher hebt der Apostel in dem zweiten Abschnitt die Liebe, oder die auf Andere, das gemeinsame Beste, zu nehmende Rücksicht, als ein sehr wichtiges Moment der Beurtheilung hervor, und es ist hier besonders deutlich zu sehen, wie gerade diese practische Seite der Sache das dialectisch vermittelnde Moment der ganzen Entwicklung ist. Es ist aus dem ganzen Verlauf derselben zu sehen, wie wenig der Apostel auf das Zungenreden hält. Da er aber auch nicht etwas Unchristliches in ihm sehen kann, es vielmehr auch als eine der verschiedenen Formen der Aeußerungen des die Christen beseelenden Geistes anerkennen muß, so geht er davon aus, ihm seine bestimmte Stelle in der Reihe der christlichen Charismen zu vindiciren, und darauf zu dringen, daß jedes Charisma neben dem andern in der Einheit des Ganzen gleichberechtigt sey. Wenn aber das λαλεῖν γλώσσαις an sich ein Charisma ist, so hängt doch sein wahrer wirklicher Werth von seiner practischen Wirksamkeit oder davon ab, daß es durch die Liebe ein Mittel der Förderung des gemeinsamen christlichen Lebens ist, von welchem Gesichtspunkt aus der Apostel über das λαλεῖν γλώσσαις ein Urtheil fällt, welchem gemäß es wegen seines geringen practischen Nutzens so viel möglich beschränkt werden mußte. Es ist auch hieraus zu ersehen, wie das Bestreben des Apostels überall dahin geht, alles, was er zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, nach seinen logischen Momenten so viel möglich zu erschöpfen, und die Entwicklung so weit fortzuführen, bis die einander gegenüberstehenden Momente in der Einheit des Begriffs dialectisch vermittelt sind. Die ganze Darstellung des Apostels ist in ihrem religiösen Inhalt immer zugleich von Denkelementen durchdrungen, es drängt sich nicht blos, was ja der allgemein anerkannte Vorzug der Schriften des Apostels ist, Gedanke an Gedanken, sondern es schließen sich auch die Gedanken als Bestimmungen und Momente einer Begriffseinheit an einander an, der Gedanke explicirt sich selbst, um seinen Inhalt aus sich herauszusetzen und nach seinen verschiedenen Momenten sich selbst zu bestimmen. Auch die Sprache des Apostels hat ebendaher ihr eigenthümliches Gepräge: wie sie durch Präcision und Gedrängtheit sich ausgezeichnet, so ist ihr auch eine Härte und Schroffheit eigen, die sich nur daraus erklären läßt, daß der Gedanke das Ueberwiegende ist, und für die Fülle des Inhalts, welcher sich aus ihm

herausdrängt, die geeignete Form erst suchen muß *. Hält man aber Inhalt und Form zusammen, so ist wohl leicht zu sehen, in welchem engen Zusammenhang auch das freiere und beweglichere hellenistische Sprachelement mit der Eigenthümlichkeit des Apostels steht.

In allen hier hervorgehobenen Zügen sehen wir in dem Apostel eine geistige Individualität, die von Natur alle Fähigkeit in sich hatte, das freie, universelle, absolute Princip des Christenthums in sich aufzunehmen und auszubilden. Es ist dieß jedoch nur die eine Seite seiner Individualität, von welcher eine andere, die über jener nicht übersehen werden darf, zu unterscheiden ist. Es versteht sich ja von selbst, daß auch eine so hochstehende Individualität, wie die des Apostels ist, ihre natürliche Schranke in sich hat, es ist voraus nicht anders anzu-

* Der Apostel gibt dieß selbst zu verstehen, wenn er 2. Cor. 11, 6. von sich sagt, er sey *εἰ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὀ τῇ γνώσει*, was er nur im Bewußtseyn seiner mit dem Ausdruck ringenden Gedankentiefe gesagt haben kann. Was die Sprache und Darstellung des Apostels betrifft, so hat man längst nicht mit Unrecht auf die Verwandtschaft aufmerksam gemacht, die hierin zwischen ihm und Thucydides stattfindet (bekannt ist die Bauer'sche **Philologia Thucydideo-Paullina 1773.**, welche freilich als **notatio figurarum dictionis Paullinae cum Thucydidea comparatae** sich mehr nur an das Aeußere des Ausdrucks hält). Wie die Sprache nur der Ausdruck des Innern ist, so kann auch diese Aehnlichkeit der Ausdrucksweise ihren tiefer liegenden Grund nur in der geistigen Individualität der beiden Männer überhaupt haben. Stellen, wie 1. Cor. 4, 12. 13. 7, 29—31. 9, 20. 21. 2. Cor. 6, 9. 10. haben nicht blos im Ausdruck, sondern in der ganzen Form des Gedankens ein ächt Thucydideisches Gepräge. In der Liebe zu Gegensätzen und zum Contrast, wodurch nicht selten eine Paradoxie entsteht, spricht sich bei Beiden ein gleich dialektischer Geist aus. Die Gegensätze sollen ja dem dialektisch denkenden Geist nur dazu dienen, den Begriff sogleich in der Totalität seiner Momente zu umfassen, er stellt das Eine dem Andern entgegen, negirt das Eine durch das Andere, um durch Verneinung und Bejahung den Begriff sich selbst bestimmen zu lassen. Die Analogie läßt sich noch weiter verfolgen. Wie die kritische Geschichtsbetrachtung des Thucydides nicht möglich war, ohne mit dem griechischen, in der Seligkeit der homerisch-mythischen Weltanschauung lebenden Nationalbewußtseyn zu brechen und innerhalb desselben den Jonismus und Dorismus an einander sich zerreiben zu lassen so konnte sich der Apostel Paulus auf den Standpunkt seines christlichen, den Gegensatz des Heidenthums und Judenthums in sich aufhebenden Universalismus nicht stellen, ohne die absolute Bedeutung des Judenthums fallen zu lassen. Die Allgemeinheit der denkenden Betrachtung streift bei Beiden die Bande der nationalen Particularität ab, um an die Stelle derselben das allgemein Menschliche zu setzen.

nehmen, als daß sich in ihm, neben allen geistigen Vorzügen, die ihn in so hohem Grade auszeichnen, eine gewisse Einseitigkeit, eine Gebundenheit des Bewußtseyns, eine nationale Particularität zu erkennen gibt, ohne welche er dieses bestimmte Individuum, das in ihm sich uns darstellt, nicht wäre. Schon in der Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs sind wir da und dort auf Punkte gestoßen, wo sich kaum verkennen läßt, wie dem Apostel noch eine jüdische Anschauungsweise anhängt, die seinen Gesichtskreis zu sehr beengt, seinem Blick eine zu einseitige Richtung in die Zukunft gibt, und ihn Momente überspringen läßt, die auf einem freieren und universelleren Standpunkt nicht unbeachtet bleiben können. Wie auffallend sehen wir ferner das eigenthümliche Gepräge, das nationale Zeitvorstellungen sehr beschränkter Art auch dem Bewußtseyn des Apostels aufdrücken konnten, in der von ihm so bestimmt ausgesprochenen Erwartung, daß die Parusie Christi schon in der nächsten Zeit erfolgen, und er selbst mit seinen Zeitgenossen, statt zu sterben und auferstehen, lebend verwandelt werden werde. Es kann zwar, wie schon gezeigt worden ist, auf diese Vorstellung das große Gewicht, das man ihr öfters zum Nachtheil des Apostels geben wollte, nicht gelegt werden, und es ist in dieser Hinsicht von besonderer Wichtigkeit, dem Apostel nichts zuzuschreiben, was nicht aus unzweifelhaft ächten Briefen, als ein Element seines Glaubens und Denkens, nachgewiesen werden kann, daß aber eine so sichtbar nur die Farbe des damaligen Zeitbewußtseyns an sich tragende Vorstellung, welche die fortschreitende Entwicklung in kurzer Zeit so weit hinter sich zurücklassen mußte, auch nur soweit das Bewußtseyn des Apostels bestimmen konnte, bleibt gewiß immer sehr characteristisch. Hier ist es eine nationale Zeitidee, die seinen Gesichtskreis beengte, aber auch seine ganze Stellung zum A. T. bietet uns dieselbe Erscheinung dar. Im Gegensatz gegen das A. T. wurde sich der Apostel der ganzen Freiheit seines Standpunkts bewußt, alles, was er zum Wesen der christlichen Freiheit rechnete, war ihm zugleich eine Befreiung von dem Joche des Gesetzes und der Unvollkommenheit und Beschränktheit der alttestamentlichen Religionsverfassung, und doch wie sehr sehen wir ihn auch wieder an das A. T. gebunden, selbst an den Buchstaben desselben? Nicht etwa nur um die an der Auctorität des A. T. hängenden Leser seiner Briefe um so leichter von der Wahrheit der christlichen Lehre zu überzeugen, sondern weil ihm selbst, wie deutlich zu sehen ist, das A. T.

die Quelle aller objectiven Wahrheit ist, auf welcher alle Gewißheit des christlichen Glaubens beruht, gründet er den Beweis der wichtigsten Sätze seiner Lehre auf Argumentationen aus Stellen des A. T. Wenn er, um seine Leser an die Hauptstücke des christlichen Glaubens zu erinnern, sie darauf hinweist, daß Christus um unserer Sünden willen gestorben, daß er begraben worden und auferstanden ist am dritten Tage, so unterläßt er nicht, die Bestimmung hinzuzufügen, daß dieß nach der Schrift geschehen sey, 1. Cor. 15, 3. 4. Je mehr ihm daran gelegen ist, die Wahrheit einer Lehre festzustellen und alle Zweifel gegen sie abzuschneiden, desto mehr bemüht er sich, sie aus Stellen des A. T. nachzuweisen. Selbst die wichtigste Wahrheit, in welcher die ganze Heilslehre des Evangeliums besteht, daß die wahre, vor Gott geltende Gerechtigkeit nicht durch Werke des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben zu erlangen ist, hat ihre unmittelbarste Evidenz darin, daß schon nach dem A. T. Abraham Gott geglaubt hat, und ihm dieser Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden ist, Röm. 4, 1. f. Kann man, so argumentirt der Ap. Gal. 3, 7., nur als Nachkomme Abrahams selig werden, so sind Söhne Abrahams die, die durch den Glauben selig werden, und weil schon dem Abraham die Verheißung gegeben worden ist, daß in ihm alle Völker gesegnet werden sollen, so geht jetzt diese Verheißung dadurch in Erfüllung, daß Gott die Völker durch den Glauben rechtfertigt. Weil die Schrift schon damals, als sie verfaßt wurde, dieß voraussah, ist dem Abraham jene Verheißung gegeben worden. Der christliche Glaube verhält sich daher zum A. T. wie die Erfüllung zu der Verheißung, durch die sie bedingt ist. Und doch kann, wie der Apostel sonst versichert, nichts unmittelbarer gewiß seyn, als was das christliche Bewußtseyn als seinen wesentlichen Inhalt aussagt, oder der dem Christen mitgetheilte göttliche Geist ihm bezeugt. Diese Abhängigkeit des christlichen Bewußtseyns vom A. T., als einem außerhalb desselben liegenden Inhalt, erscheint bei dem Apostel in dem Grade um so mehr als eine subjective, durch den Character der Zeit und der Nationalität bestimmte Gebundenheit seines Bewußtseyns, je mehr er in seinen Argumentationen aus dem A. T. in das Specielle und Einzelne eingeht. Am auffallendsten ist dieß in zwei Stellen des Galaterbriefs, in welchen der Apostel den alttestamentlichen Stellen, aus welchen er argumentirt, wie jetzt allgemein anerkannt ist, einen offenbar willkürlichen und unrichtigen Sinn unterlegt. Er folgt nur

der zu seiner Zeit unter den Juden gewöhnlichen Interpretationsweise, wenn er Gal. 3, 16. in der Stelle 1. Mos. 22, 18. unter dem Samen Abrahams, in welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, nicht die Nachkommenschaft Abrahams überhaupt, wovon der Ausdruck des A. T. allein verstanden werden kann, sondern Einen, ein einzelnes Individuum, Christus, verstehen will. Noch willkürlicher verfährt der Apostel Gal. 4, 22. f. mit den Stellen 1. Mos. 16, 15. 21, 2. f. Seine ganze Argumentation ist nur ein allegorisches Spiel, das objectiv betrachtet, nicht das geringste beweisende Moment in sich enthält. Alles hängt nur daran, daß Isaak und Ismael, die beiden Söhne Abrahams, sich dadurch von einander unterscheiden, daß der eine der Sohn einer Sklavin war, der andere aber nicht nur nicht als Sklave, sondern noch überdieß in Folge einer besondern göttlichen Verheißung geboren war. Wegen dieser zwischen ihnen stattfindenden Verschiedenheit sollen sie die beiden διαθήκας in sich repräsentiren. Ismael, der geborene Sklave, soll das Gesetz in sich darstellen, weil das Gesetz den Menschen nur in ein unfreies Verhältniß zu Gott setzen kann. Dabei hat aber der Apostel ganz unbeachtet gelassen, wie wenig die ganze folgende Geschichte der beiden Söhne Abrahams zu der allegorischen Bedeutung paßt, die er ihnen gibt. Ismael soll der Repräsentant des Gesetzes seyn, und doch geht die ganze mosaische Gesetzgebung die Söhne Ismaels gar nichts an, sie sind ja gerade die vom Gesetze freien, während dagegen das Gesetz einzig nur für die Nachkommen Isaak's, welcher die διαθήκη der Freiheit in sich darstellen soll, gegeben wurde, und die an Isaak geknüpfte Verheißung, die ihn zum Vorbild der Christen, als der τέκνα ἐπαγγελίας machen sollte, sollte ja nur vermittelst der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes und der ganzen daran hängenden theokratischen Religionsverfassung in Erfüllung gehen. Alles, was hier der Apostel in seiner allegorischen Weise aus dem A. T. herausdemonstriren will, hat nicht nur im A. T. selbst keinen objectiven Grund der Wahrheit, sondern es kommt sogar in offenbaren Widerstreit mit demselben. Es kann nichts ungereimter seyn, als das Bestreben der Interpreten, die Argumentation des Apostels als eine objectiv wahre zu rechtfertigen, wie z. B. Flatt zu der Stelle bemerkt: dem Apostel sey durch eine besondere göttliche Belehrung, zum Gebrauch für seine Lehrvorträge der Gedanke mitgetheilt worden: Sara und Hagar seyen Bilder von dem, was er selbst angebe. So habe er mit

Recht sagen können: diese Geschichte bedeute etwas Anderes, oder habe einen geheimen Sinn, sie sey nach Gottes Absicht als ein Bild zu betrachten, wenn gleich derjenige, der die Geschichte schrieb, nicht im Mindesten daran gedacht habe. Der Satz aber: diese Geschichte habe einen geheimen Sinn, sey nicht einerlei mit dem Satze: Gott hatte bei der veranstalteten Erzählung jener Geschichte die Absicht, eine symbolische Weissagung zu geben, ob man gleich mit Recht annehmen könne, Gott habe bei der Leitung des alttestamentlichen Schriftstellers auch auf den Zweck, eine künftige Belehrung an jene Geschichte anzuschließen, Rücksicht genommen. Was soll hiemit gesagt seyn? Welche kleinlichte und beschränkte teleologische Betrachtungsweise spricht sich hierin aus! Und was wird denn dadurch gewonnen? Was nur eine willkürliche subjective Vorstellung des Apostels ist, ein bloßes Spiel seiner Phantasie, soll seinen objectiven Grund sogar im Geiste Gottes haben! Ist denn aber dadurch der in der Sache selbst liegende Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrheit gehoben, dadurch, daß er vom Apostel auf Gott selbst zurückgeschoben wird? Wie richtig hat schon Luther mit seinem gesunden Wahrheitssinn das Urtheil hierüber gefällt: die Allegorie von Sara und Hagar sey zum Stiche zu schwach, denn sie weiche ab vom historischen Verstand. Anders kann die Argumentation des Apostels nicht gewonnen werden, so betrachtet aber gibt sie einen sehr merkwürdigen Beweis der sowohl freien als unfreien Stellung seines Bewußtseyns zum A. T. Während er in seiner Ansicht vom Gesetz, daß es den Menschen nur in ein knechtisches Verhältniß zu Gott setze, das für das christliche Bewußtseyn alle seine Bedeutung verloren habe, die größte Freiheit des Geistes zeigte, eine Selbstgewißheit, die sich aller Fesseln einer blos äußerlichen Auctorität entschlagen hat, sehen wir ihn hier zugleich in der ganzen Befangenheit seines alttestamentlichen Standpunkts. Denn daran ist nicht zu zweifeln, daß ihm seine Allegorie als der wahre Sinn der alttestamentlichen Geschichte, als eine objective im A. T. begründete Wahrheit galt. Das alttestamentliche Gesetz soll nicht mehr gelten, es hat keine zwingende Macht mehr für das religiöse Bewußtseyn, und doch steht das A. T. mit der ganzen Macht seiner göttlichen Auctorität vor seinem Bewußtseyn. Was ihm als unmittelbare Aussage seines Selbstbewußtseyns objectiv feststeht, muß ihm doch wieder durch das A. T. selbst für sein Bewußtseyn vermittelt werden. Aus dem A. T. selbst muß der Beweis geführt werden, daß sein we-

sentlichster Inhalt, das Gesetz, nichts mehr gelten soll. Indem der Apostel diesen Beweis auf allegorischem Wege führt, dient ihm die Allegorie eben dazu, wozu sie auch seinen Zeitgenossen diente, als das zweideutige Mittel, in der Abhängigkeit vom A. T. sich zugleich von ihm loszumachen und über dasselbe zu stellen. Die Allegorie hält sich an das A. T., als ihr nothwendiges Object, aus ihm will sie alles beweisen, sie spielt aber nur mit dem A. T., weil das Bewußtseyn des Allegoristen, ohne daß er sich selbst dessen klar bewußt ist, sich schon über das A. T. gestellt hat. So frei er sich jedoch in seiner allegorischen Deutung zum A. T. verhält, so ist die Allegorie selbst der größte Beweis seiner Gebundenheit an dasselbe, weil er sonst den unnatürlichen Zwang, welchen die Allegorie ihm auferlegt, sich nicht gefallen lassen könnte. Wollte man etwa darauf Gewicht legen, daß die erwähnten beiden Beispiele einer so willkürlichen allegorischen Deutung im Briefe an die Galater sich finden, dem ohne Zweifel ältesten Briefe des Apostels, in welchem auch seine Ansicht vom Gesetz noch nicht so ausgebildet erscheint, wie in den spätern Briefen, so ist dagegen an 1. Cor. 10, 1. f. zu erinnern, aus welcher Stelle gleichfalls zu sehen ist, wie sehr der Apostel die jener Zeit eigene allegorische Anschauungsweise mit seinen Zeitgenossen theilte.

Die hier hervorgehobenen, die intellectuelle Seite der Individualität des Apostels betreffenden Züge gehören zu den allgemeinsten Bestimmungen, durch welche eine Individualität subjectiv begrenzt werden kann. Es kann von Niemand verlangt werden, daß er nicht auch den Character seiner Zeit an sich trägt. Je mehr aber Einer solcher Schranken seiner Individualität sich selbst bewußt ist, desto freier wird er sich auch wieder zu ihnen verhalten, und um so geneigter daher auch seyn, im Bewußtseyn der allgemeinen Schranken, welchen jede menschliche Individualität unterworfen ist, die Individualität Anderer neben der seinigen zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Es ist schon gezeigt worden, wie diese geistige Freiheit in dem Apostel in der schonenden Rücksicht, die er auf schwächere Christen nimmt, sich zu erkennen gibt, aber es muß auch gesagt werden, daß der Apostel diesen freieren, von der eigenen Subjectivität unabhängigeren, objectiveren Standpunkt nicht immer auf gleiche Weise gegen Andere behauptete. So sehr auch der Apostel in der Selbstgewißheit seines apostolischen Berufs der absoluten Wahrheit seiner Lehre sich bewußt seyn durfte, so scheint er doch in

der Beurtheilung seiner Gegner darin nicht immer das rechte Maaß zu halten, daß er zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Irrthümern Anderer zu wenig unterscheidet. Mit Recht sagt Rückert zu 2. Cor. 2, 17., es sey nicht unbemerkt zu lassen, daß Paulus in seinen Urtheilen über seine Gegner im Ganzen sehr hart zu urtheilen und ihren Handlungen Gründe unterzulegen pflegte, die nicht nothwendig die ihrigen seyn mußten, indem bei Manchem redliche Befangenheit eben das wirken konnte, und unter den vorhandenen Umständen beinahe wirken mußte, was er aus unheiliger Gesinnung abzuleiten pflegte. (Vgl. Gal. 1, 7. 2, 4. 6, 12.) Es sey diese Härte ebenso in seinem Charakter gelegen, wie eine ähnliche in dem des Reformators unserer Kirche. Die gleiche Bemerkung macht Rückert besonders auch zu der Stelle 2. Cor. 11, 12. Was Rückert eine Härte des Characters nennt, hat seinen allgemeinen Grund in der Unfähigkeit, von seiner Subjectivität so zu abstrahiren, daß man sich in die Subjectivität Anderer hineinversetzen kann. Je weniger sich der Apostel die Wahrheit anders als in der Form seiner Subjectivität denken konnte, desto weniger war es ihm möglich, die abweichende Ueberzeugung Anderer für eine auch nur subjectiv begründete zu halten, und doch war es ja nur das angeborene Judenthum, das seine Rechte in seinen Gegnern geltend machte. Indem aber freilich in solche Urtheile über seine Gegner auch das Eigenthümliche seines Characters sich einmischt, kommen wir hiemit schon in die Sphäre herab, in welcher die Individualität des Apostels auch durch alles dasjenige begrenzt und bestimmt war, was dem Character und dem Temperament angehört. Es ist schon bemerkt worden, wie diese rein menschliche Seite des Apostels hauptsächlich im zweiten Briefe an die Corinthier, besonders auch mit Vergleichung der Stelle 1. Cor. 5., sich zu erkennen gibt. Es kann wohl nicht geläugnet werden, daß dem Apostel eine gewisse Erregbarkeit oder Heftigkeit eigen war, die bisweilen auch zu rasche Handlungen zur Folge hatte, und ihn in einen wechselvollen Zustand verschiedenartiger Gemüthsbewegungen (wie besonders in 2. Cor. und auch im Briefe an die Gal.) versetzte. Noch tiefer würden wir in die Individualität des Apostels nach ihrer psychischen und wohl auch nach ihrer leiblichen Organisation hineinsehen können, wenn es uns möglich wäre, über die ekstatischen ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις und die sie, wie es scheint, begleitenden eigenen Zustände, von welchen er 2. Cor. 13. spricht, uns eine klarere Vorstel-

lung zu machen. Es ist zu schwierig, so schwache und unbestimmte Andeutungen genauer zu fixiren und zur Einheit einer Gesammtanschauung zu vereinigen. Aber auch so wird uns das hier zur Characteristik des Apostels Bemerkte die Wahrheit seines Ausspruchs hinlänglich bestätigen, daß er einen göttlichen Schatz in einem irdenen Gefäß gehabt habe, 2. Cor. 5, 6.

Anhang.

1. Zur Literatur der Petrus-Sage.

Beilage zu Thl. 1., Kap. 9.

Es war zuerst mehr nur das allgemeine Mißtrauen gegen alles, was den Ansprüchen und Anmaßungen der römischen Hierarchie zur historischen Basis dienen sollte, was theils schon im Mittelalter Oppositionsparteien, wie namentlich die Waldenser, und erklärte Papstfeinde, wie einen Marsilius von Padua, Michael von Cäsena und andere, theils in der Reformationsperiode und seit derselben protestantische Geschichtforscher, einen Matthias Flacius *, Claudius Salma-

* In der im J. 1554 herausgegebenen Schrift: **Historia certaminum inter Romanos Episcopos et sextam Carthaginiensem synodum Africanasque ecclesias, de primatu seu potestate Papae, bona fide ex authenticis monumentis collata.** Vgl. S. 267.: **Non constat plane, Petrum fuisse Romae. Nam quod Papistae scribunt, Petrum Romae 25 annis docuisse, cum usque ad 18 Jerosolymis docuerit, item in Ponto, ut aliqui tradunt, 5 annis fuerit et Antiochiae 7, ad haec etiam cum Babylone scripserit suam epistolam, propalam falsum est: inde enim efficeretur, ut longe ultra Neronis mortem vixisset, a quo tamen interfectus dicitur. Demonstratio item certa est, Petrum Romae non fuisse, quod Paulus Romam et Roma scribens ac tam multos mediocres Christianos salutans et nominans nusquam tamen vel unico verbo Petri tanti viri mentionem faciat.** Das größte Gewicht legte Flacius auf Gal. 2. S. 124.: **Denique ego omnibus omnium mortalium historiis de Petro illam ad Galatas secundo a Paulo scriptam praefero. Ibi enim ille primum affirmat diserte, Petro esse concreditum apostolatum seu episcopatum inter Judaeos, sibi vero inter gentes seu super gentiles. Deinde narrat, Petrum usque ad concilium Hierosolymitanum (quod circiter 18 annos post ascensionem Christi et sep-**

sius * und andere bewog, die ganze Sage entweder geradezu zu verwerfen, oder wenigstens für sehr verdächtig zu erklären. Dagegen glaubte die bei weitem größere Zahl der protestantischen Gelehrten, besonders aus der reformirten Kirche, in welcher man auf diesem Gebiete der historischen Forschung vorzüglich thätig war, gerade bei diesem Punkte der Gegenpartei einen Beweis ihrer Unparteilichkeit und bereitwilligen Anerkennung der historischen Wahrheit, sobald sie nur auf historische Zeugnisse sich stütze **, geben zu müssen. Der erste, welcher

timo commenticii papatus Petri celebratum est) potissimum Judaeis praedicasse, et de postero tempore sanctissimum datarum dexterarum foedus secum iniisse: quod ipse quidem velit praedicare Judaeis, Paulus vero debeat concionari gentibus. Ubi habes brevissime et verissime comprehensam historiam Petri, quae indicat, ei et a Christo potissimum super et inter Judaeos apostolatum, episcopatum, seu papatum concreditum mandatumque esse: et eum tum ante Hierosolymitanam synodum, tum postea potissimum Judaeos docuisse, eoque potissimum ibi sedisse aut stetisse, ubi plurimi Judaei fuerunt, id est in Syria et aliis orientalibus partibus. Nam Romae non ita multi fuerunt: quandoquidem et nondum fuerant sic dissipati, sicut postea in eversione Hierosolymae, et Claudius eos Roma penitus expulerat.— Die Magdeburger Centurien sprechen keinen bestimmten Zweifel gegen die angebliche Thatsache aus.

* Librorum de primatu Papae, P. 1. cum apparatu Lugd. Bat. 1645.

** Man vergleiche die Reihe der die Sache auf diese Weise beurtheilenden protestantischen Gelehrten, die F. Spanheim in der sogleich zu nennenden Abhandlung S. 336. aufführt: Quinimo in Protestantium castris *ἐπέχοντες* non pauci, atque etiam largientes haud gravate plurimi, imo plerique, tantis auctoritatibus moti. Chamiero certe non facile vellicandus videtur tantus consensus Patrum, sed neque Davidi Blondello, id perpetuo largienti, Romanam ecclesiam a Petro et Paulo fundatam atque instructam fuisse. Nec inficiati eam Petri inter Romanos praesentiam Th. Beza Annot. ad 1. Petr. 5. Fr. Junius, Scaliger, Casaubonus, Petr. Molinaeus, Petitus, Usserius, Seldenus, Pearsonus, Fellius, Dodwellus, G. Cave, Vedelius ipse, et quotquot Ignatianis epistolis, speciatim illi, quae est ad Romanos, patrocinantur, in qua Ignatius circa medium ad Romanorum coetum: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.* Quin Patricius Junius Notis ad Clementem, quod Petrus Romae vitam finierit martyrio dicit notius esse, quam ut in dubium vocetur. Similiter Hammondus vel his duobus testibus rem extra dubium poni, Caji scilicet et Dionysii Corinthiorum fide. Unmittelbar nach Spanheim vertheidigte Samuel Basnage in den Exercitat. histor. crit. de rebus sacris et ecclesiast. Ultraj. 1692. S. 548 wieder die entgegengesetzte Ansicht mit der Erklärung: Me quod attinet, hic tantum antiquitatis auctoritas apud me valet, ut adventum Petrinum

diesen Gegenstand einer genaueren historischen Untersuchung unterwarf und in Folge derselben sehr entschieden die Ueberzeugung aussprach, daß die gewöhnliche Annahme aller historischen Realität ermangle, war Friedrich Spanheim in der im J. 1679. erschienenen Dissert. de ficta profectione Petri Apostoli in urbem Romam, deque non una traditionis origine*. Spanheim macht zuerst die negativen Gründe geltend, die die Sache voraus als höchst unglaublich erscheinen lassen, das Stillschweigen des Lucas in der Apostelgeschichte bei so vielfacher Veranlassung derselben zu erwähnen, das Stillschweigen des Paulus selbst, sowohl in seinem Briefe an die Römer, als auch in den während seiner römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen, die nach Gal. 2, 9. zwischen den beiden Aposteln Paulus und Petrus getroffene Uebereinkunft, daß der eine die ἔθνη, der andere die περιτομή als die ihm angewiesene Provinz anzusehen haben sollte, wornach nicht wahrscheinlich sey, daß der in so fern gelegenen Ländern wirkende Apostel Petrus an der Gründung einer beinahe durchaus aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde Antheil gehabt habe, u. s. w. Hierauf geht Spanheim die ältesten und wichtigsten Zeugen der Reihe nach durch und nimmt ihre Glaubwürdigkeit hauptsächlich durch das allgemeine, bei jedem Einzelnen speciell begründete Argument in Anspruch, daß Zeugen, die so viele offenbar fabelhafte Traditionen so bereitwillig aufgenommen haben, auch bei dieser Tradition keinen Glauben verdienen können. Den Ursprung der Tradition selbst glaubt Spanheim in der mystischen Deutung des Namens Babylon im ersten Briefe Petri 5, 13., theils in der Sage von der Reise des Magiers Simon nach Rom, welchem Petrus eben dahin gefolgt seyn sollte, theils in dem Ehrgeiz der römischen Kirche nachweisen zu müssen, die sich nur damit begnügen konnte, ut Paulo in Romanae ecclesiae institutione, sed et in consummatione martyrii socius quoque Petrus adderetur, primus omnium Apostolorum, πρῶτος in evangelio, πρωτόκληρος, προήγορος, ἀρχηγός, qui primum lapidem in aedificanda ecclesia posuisset, obsignaturus quoque fidem in ecclesiarum omnium prima (S. 383.).

ad urbem orbis dominam in dubium adducere mihi sit religio, ita etenim, quae firmis cingunt historiam praesidiis, fama constans, testium vetustas atque fides incorrupta, pondus suffragiorum atque numerus, sub signis hujus narrationis militant, ut historiae omni sit abroganda fides, si hac in re nutet.

* Opp. T. II. Lugd. Bat. 1703. S. 331—388.

Spanheims Abhandlung war, so gründlich sie ihren Gegenstand zu erörtern sucht, und so viel Treffendes sie unstreitig enthält, nicht im Stande, den Glauben an die alte Tradition bedeutend zu erschüttern. Die nachfolgenden Kirchenhistoriker blieben bei der Ansicht, gegen so bedeutende historische Zeugnisse dürfe man keinen Widerspruch wagen, sie drückten zum Theil sogar, wie z. B. Schröckh *, die Versicherung aus, es sey nicht leicht eine Begebenheit der alten Kirchengeschichte durch ein so einstimmiges Zeugniß der ersten christlichen Lehrer außer Streit gesetzt worden, wie eben diese. Unter den neueren Geschichtforschern und Kritikern wagte es nur Eichhorn **, die entgegengesetzte Behauptung mit gewohnter Zuversicht auszusprechen: höchst wahrscheinlich sey der Aufenthalt des Apostels Petrus zu Rom in Gesellschaft des Evangelisten Marcus eine Fabel. Die Anwesenheit des Apostels Petrus zu Rom gründe sich auf die Abfassung seines ersten Briefs in Babylon (1. Petr. 5, 13.), welchen Namen die älteste Kirche figürlich von Rom erklärte und worauf sie alles baute, was von seinen Verdiensten um die römische Kirche, seinem dasigen Primat, seinem dortigen Märtyrertod, die alte und neue christliche Welt gefabelt habe. Man dürfe dreist fragen, wo sonst ein anderer Beweis wäre? Und diesen ungereimten Beweis sollte die historische Kritik gelten lassen? Das Befremdende dieser Behauptung war es hauptsächlich, was einen katholischen Theologen zu einer neuen, wegen der Unbefangenheit ihres Standpunkts alle Anerkennung verdienenden Untersuchung veranlaßte. Nach dem Resultat derselben ist es zwar völlig historisch gewiß, daß der Apostel Petrus nach Rom gekommen, daselbst die römische Gemeinde gelehrt und geleitet hat, und endlich um seines Glaubens willen getödtet worden ist, aber sein Aufenthalt daselbst könne weder zwanzig, noch fünf und zwanzig Jahre, sondern höchstens einige Monate über ein Jahr gedauert haben ***. Während man so von katholischer Seite die Nothwendigkeit anerkannte, die alte Ueberlieferung so viel möglich auf ihr Minimum zu beschränken, kamen protestantische Historiker und Kritiker, um sich von jedem Schein der alten parteiischen Polemik fern

* Kirchengeschichte Bd. 2. 2. Ausg. S. 185.

** Einl. in's N. T. Bd. 1. S. 554., vgl. Bd. 3. S. 603. f.

*** In der Abhandlung über den Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom — zugleich als Beitrag zur ältesten christlichen Chronologie, in der Theol. Quartalschrift, herausg. von Drey, Herbst und Hirscher, Tüb. 1820. 4. H. S. 567. f.

zu halten, den Katholiken mit dem Geständniß entgegen, daß früher hierin Einzelne zu weit gegangen seyen. Neander und Gieseler stimmten hierin vollkommen zusammen. Für Hyperkritik erklärte es der Erstere *, die durch die übereinstimmenden Nachrichten des kirchlichen Alterthums bewährte Ueberlieferung, daß Petrus zu Rom gewesen, in Zweifel zu ziehen. Diese Ueberlieferung stamme offenbar aus einer Zeit, in welcher man noch nicht daran gedacht habe, durch den Primat Petri die römische Kirche zu heben. Nur eine parteiische Polemik, urtheilte in demselben Gieseler **, habe einige Protestanten veranlassen können, die Sache läugnen zu wollen. Auf ähnliche Weise sprachen sich Bertholdt ***, Kölln ****, Mynster † u. A. aus. Mynster namentlich meinte die Ursache, die die protestantischen Schriftsteller verleitete, eine von der ganzen christlichen Urzeit bezeugte Thatsache in Zweifel zu ziehen, nur in der Leidenschaft finden zu können. Diese Zweifel haben sich zuletzt gar in einer Schrift mit der dreisten Aufschrift: von der erdichteten Reise des Petrus nach Rom (der Spanheim'schen Abhandlung) gesammelt. Meine im Jahre 1831 erschienene Abhandlung hat die beiden Kirchenhistoriker, Neander und Gieseler, wenigstens zu einer Modification ihres frühern Urtheils bestimmt. Wenn sie auch das Factische der Sage nicht fallen lassen wollen, so können sie doch nicht bergen, auf welchem schwachen Grunde es beruht. Neander gibt die Möglichkeit der Entstehung der Sage aus den von mir insbesondere in den Verhältnissen der römischen Gemeinde nachgewiesenen Momenten zu ††, nur soll freilich der vollen Anerkennung meines Resultats immer das schon erwähnte Argument entgegenstehen †††. Gieseler hält sich neuestens †††† hauptsächlich daran, wenn die Sage von den judaisirenden Christen in Rom ausgegangen wäre, um dem Petrus das

* Gesch. der chr. Rel. und Kirche. Bd. 1. 1826. S. 317.

** Lehrb. der Kirchengesch. 1. Bd. 2. A. 1827. S. 189.

*** Hist. krit. Einl. in das A. und N. T. Th. 5. S. 2690.

**** In der Encyklop. von Ersch u. Gruber, Th. 18. S. 42.

† In der Abhandlung über den ersten Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom in den kleinen theol. Schriften 1825. S. 143 f. Die willkürliche Methode, historische Zeugnisse aus ihrem Zusammenhang herauszureißen, und sie nur soviel gelten zu lassen, als man gerade für seine Hypothese gebrauchen kann, ist besonders der Mynster'schen Abhandlung eigen.

†† Gesch. der Pfl. u. s. w. S. 520.

††† Vgl. oben S. 237.

†††† Lehrb. der Kirchengesch. 4. Ausg. 1844. S. 103.

Uebergewicht über den Paulus zu verschaffen, so begreife man nicht, wie die Erdichtung nicht sogleich bei den römischen Paulinern entschiedenen Widerspruch gefunden habe, und wie der Pauliner Cajus ein Hauptzeuge für dieselbe geworden sey, was nach dem Obigen keiner weitern Bemerkung bedarf *. Entschieden ist meiner Ansicht und den Gründen, auf welche ich sie stützte, Mayerhoff ** beigetreten, ebenso entschieden ist sie dagegen von Olshausen bestritten worden ***. Aus der Zahl derer, welche, ohne in eine nähere Untersuchung einzugehen, mit dem Gewicht ihrer Auctorität sich für oder gegen die Wahrheit der Sage ausgesprochen haben, nenne ich hier Schleiermacher † und de Wette ††, welche beide auf der Seite der Verneinung stehen. In der katholischen Kirche haben neuestens besonders Windischmann ††† und Ellendorf †††† ihre Stimme über diese für ihre Kirche so wichtige Frage abgegeben. Während der Erstere, durch den Widerspruch aufgeregt, mit aller Energie des ultramontanischen Partei-Interesses für die Wahrheit der alten Tradition streitet, und über den Widerspruch der Berichte nicht besser hinwegzukommen weiß, als durch die Annahme eines wiederholten Aufenthalts des Petrus in Rom (zuerst zwischen 44. und 51., und dann zwischen 64. und 68.), schloß der Letztere seine historisch-kritische Untersuchung mit dem Ergebniß: Petrus kann zu Rom gewesen seyn, es ist möglich, daß er um das Jahr 65. oder 66. da gewesen, aber es ist nur möglich, und trotz dieser Möglichkeit ist das Gegentheil ebenso wahrscheinlich, ja wohl noch wahrscheinlicher, und es kann einem Protestanten gar nicht verargt werden, wenn er

* Vgl. S. 242.

** Hist. krit. Einl. in die petrin. Schriften. 1835. S. 73. f.

*** Vgl. oben S. 233., wo auf die Einwendungen Olshausens Rücksicht genommen ist. Ueber die Behauptungen von Credner und Bleek, welche gleichfalls zu den Vertheidigern der Sage gehören, vgl. man meine Abh. über den Ursprung des Episcopats. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. H. 3. S. 45. f.

† Vorles. über die Kirchengesch. (Sämmtliche Werke. Zur Theol. Th. 11.) S. 69. „Ich gehöre zu denen, welche die ganze Nachricht vom Aufenthalt des Petrus in Rom bezweifeln."

†† Einl. in das N. T. S. 314.: „Die behauptete Thatsache ist an sich selbst unwahrscheinlich. Die Sage scheint aus dem Bestreben, den Judenchristen der wichtigen Gemeinde in Rom auch den Apostel Petrus zum Stifter zu geben, entsprungen zu seyn."

††† Vindiciae Petrinae. Regensburg 1836.

†††† Ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Kirche gewesen? Darmstadt 1841.

den Beweisen zufolge, welche die heilige Schrift und die ältesten Väter, Clemens und Justin bieten, den Aufenthalt Petri zu Rom und alles, was damit zusammenhängt, für ein aus den Apokryphen geschöpftes Märchen hält; Petri Aufenthalt in Rom kann nie bewiesen werden.

---

2. Zur Vergleichung der paulinischen Rechtfertigungslehre mit der des Jakobusbriefs.

Beilage zu Th. 3., Kap. 3.

Der Hauptsatz der Lehre des Jakobusbriefs: *ἐξ ἔργων δικαιῦται ἄνθρωπος, καὶ ὀκ ἐκ πίσεως μόνον*, 2, 24., steht der paulinischen Lehre, wie sie namentlich Röm. 3, 28. in dem Satz ausgedrückt ist: *δικαιῦται πίσει ἄνθρωπος, χωρὶς ἔργων νόμυ*, geradezu entgegen, und es läßt sich nicht läugnen, daß zwischen den beiderseitigen Lehrbegriffen eine reelle Differenz, ein entschiedener Widerspruch stattfindet. Wollte man sich auch daran halten, daß Jakobus blos sagt, *ὀκ ἐκ πίσεως μόνον*, daß er somit das *δικαιῦσθαι* nicht ausschließlich den *ἔργα*, sondern zum Theil wenigstens auch der *πίσις* zuschreiben will, so schließt dagegen der paulinische Satz alle *ἔργα* schlechthin aus, und das *δικαιῦσθαι* wird demselben Glauben zugeschrieben, von welchem Jakobus sagt, daß er ohne die Werke so gut als nichts sey, gar kein Moment des religiösen Lebens. Denselben Werken also, welche Paulus ganz ausschließt, wird von Jakobus das *δικαιῦσθαι* beigelegt, und dieselbe *πίσις*, welche bei Jakobus ohne die *ἔργα* gar keine religiöse Bedeutung hat, ist bei Paulus das Princip des *δικαιῦσθαι*.

Um es zu keinem reellen Widerstreit zwischen Paulus und Jakobus kommen zu lassen, nimmt man gewöhnlich an, beide verbinden mit den Hauptbegriffen, entweder mit *δικαιῦσθαι*, oder mit *πίσις* und *ἔργα* einen so verschiedenen Sinn, daß, ungeachtet dieser Verschiedenheit, ihre Uebereinstimmung in der Hauptsache vorausgesetzt werden könne. Man glaubte der Annahme einer reellen Differenz schon dadurch entgehen zu können, daß man das Wort *δικαιῦσθαι* nicht wie bei Paulus von der wirklichen Rechtfertigung, sondern blos von der Manifestation dessen verstund, was die Rechtfertigung zur Folge haben muß. In diesem Sinne bemerkt Calvin zu Jak. 2, 24.: Certe Ja-

cobus hic docere non voluit, ubi quiescere debeat salutis fiducia, in quo uno insistit Paulus. Ergo notanda est haec amphilogia, justificandi verbum Paulo esse gratuitam justitiae imputationem apud Dei tribunal, Jacobo autem esse demonstrationem justitiae ab effectis, idque apud homines. Setzt man die Hauptdifferenz in das Wort δικαιῦσθαι, so hat man nicht nöthig, die πίστις und die ἔργα bei Paulus in einem andern Sinne zu nehmen, als bei Jakobus. Die gewöhnlichste Meinung ist jedoch, daß die Differenz Beider nicht sowohl in dem Worte δικαιῦσθαι, als vielmehr in dem verschiedenen Begriff, welchen Beide mit der πίστις und den ἔργα verbinden, anzunehmen ist. Πίστις bedeute bei Paulus das auf Christus gegründete Vertrauen zu Gott, bei Jakobus das bloße religiöse Wissen als solche, die ἔργα seyen bei Paulus Werke des mosaischen Gesetzes, bei Jakobus sittlich-religiöse Handlungen *. Auch Neander bleibt bei dieser Ausgleichungsweise stehen, wenn anders seine schwankenden Bemerkungen hierüber eine bestimmte Ansicht ausdrücken. Neander sagt zuerst, Paulus betrachte immer die πίστις allein als dasjenige, wodurch der Mensch ein vor Gott Gerechter werde und sey, und woraus alles andere Gute sich von selbst mit innerer Nothwendigkeit entwickle, er würde sich nie so ausgedrückt haben, daß Glauben und Werke zusammen wirken müssen zur Rechtfertigung. Auf der andern Seite soll aber doch die materielle Differenz wieder verschwinden. Denn da nach seinem Begriffszusammenhang die Werke als Ausdruck des Glaubens und des dadurch erlangten δικαιῦσθαι nothwendig zu dem christlichen Leben gehören, und durch das Ganze des Lebenswandels der Glaube sich bewähren müsse, so sage er, daß jeder das ihm Gebührende empfangen werde nach dem Bösen oder Guten, das er im irdischen Leben gethan habe, 2. Cor. 5, 10. Es lasse sich so der Lehrtypus des Jakobus darin finden **. Wenn hiemit wirklich etwas zur Sache Gehörendes gesagt seyn soll, so müßte das Hauptmoment darin gefunden werden, daß Jakobus unter den ἔργα etwas Anderes versteht als Paulus, nämlich Werke, welche aus dem Glauben hervorgehen, Früchte des Glaubens sind, allein Paulus macht keinen solchen Unterschied zwischen den ἔργα, er sagt ganz allgemein, daß es nicht möglich sey,

* Man vgl. z. B. Pott in dem Commentar zu Jak. 2.: Alium alio sensu vocabula πίστεως et ἔργων accepisse manifestum est — ita ut in tanta argumenti diversitate neuter neutri repugnare potuerit.

** Gesch. der Pfl. S. 750. f.

durch sie δικαιῶσθαι, so daß dieß auch von den aus dem Glauben hervorgehenden Werken gilt, denn sofern sie aus dem Glauben hervorgehen, haben sie schon den Glauben und mit dem Glauben auch die Rechtfertigung zu ihrer Voraussetzung, weßwegen eben die Rechtfertigung nicht erst durch sie bewirkt werden kann.

Mit Recht hat daher Kern geltend gemacht, daß zwischen Jakobus und Paulus eine reelle, keineswegs auszugleichende Differenz stattfinde. Jakobus habe das δικαιῶσθαι nur dann von den ἔργα abhängig machen können, wenn er die Rechtfertigung eben nur im Verhältniß zu dem in der Thätigkeit sich kund thuenden Glauben gedacht und begriffen habe. Am schärfsten hat Kern diese Differenz so bestimmt: Bei Paulus ist der Glaube, weil er der rechtfertigende ist, die Quelle der guten Werke, der sittlich guten Thätigkeit, bei Jakobus ist der Glaube, weil er die Quelle der guten Werke ist, und in ihnen sich lebendig thätig erweist, der rechtfertigende. Bei Paulus ist die Rechtfertigung durch den Glauben bedingt, oder Rechtfertigung und Glaube sind im Innern des Menschen, der im Glauben gerechtfertigt wird, zumal da, und die Werke gehen aus der Rechtfertigung im Glauben hervor. Bei Jakobus ist die Rechtfertigung durch die sittliche Thätigkeit bedingt, und selbst des Ausdrucks: „durch den Glauben und die durch ihn bewirkte Thätigkeit“ werden wir uns enthalten müssen, wenn wir nicht Glauben und Thätigkeit trennen wollen, was wir auf dem Standpunkt des Jakobus nicht dürfen; die Rechtfertigung geht also aus den Werken, in welchen sich der Glaube als ein lebendiger erweist, hervor. Bei Paulus ist der Glaube in der Ursprünglichkeit seines Wesens aufgefaßt, als die Seelenstimmung, worin der Mensch rein nur in seinem Verhältniß zu Gott in Christus auf Gott sich bezieht, ohne alle andere Beziehung auf sich selbst und den Nächsten. Es war daher für ihn nothwendig, die Rechtfertigung allein durch den Glauben zu Theil werden zu lassen. In gewisser Hinsicht konnte er freilich die Rechtfertigung mit der Liebe in Verbindung setzen, sofern die im Vertrauen auf die Gnade stattfindende Bewegung des Herzens zu Gott, um die Gnade zu ergreifen, selbst schon der Anfang der Liebe ist, aber es handelt sich auch so rein um das Verhältniß des Menschen zu Gott, und die Liebe kommt hier nicht als Princip der Thätigkeit des Menschen in Beziehung auf ihn selbst oder den Nächsten in Betracht, sondern lediglich, wiefern sie nach der Natur des sittlichen

Lebens überhaupt dem Keime nach schon im Glauben eingeschlossen ist. Jakobus dagegen kann sich den Glauben gar nicht anders, als sogleich in derjenigen Thätigkeit denken, wodurch der Mensch handelnd sich erweist, sowohl im Verhältniß zu seinen Nächsten, als zu sich selbst. So erscheint dem Jacobus der Glaube sogleich als Thätigkeitsprincip, dessen der Mensch theilhaftig geworden, um in dem vollen Umfang seiner sittlichen Verhältnisse sich auf eine Gottes Willen angemessene Weise werkthätig zu erweisen, und erst, wenn der Glaube hiedurch die Probe seiner Aechtheit erwiesen hat, und zur Vollendung gekommen ist, wird dem Menschen die Rechtfertigung vor Gott zu Theil, so daß nach dieser Theorie der thätige Glaube in das Bewußtseyn der Rechtfertigung übergeht, während nach Paulus der Glaube aus dem Bewußtseyn der Rechtfertigung heraus in diejenige Thätigkeit übergeht, in welcher er nun auch im Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten lebendig sich erweist *.

So richtig im Allgemeinen diese Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Standpunkte ist, so ist doch auch hier der Rücksicht auf die Einheit der beiden Lehrbegriffe dadurch noch zu viel eingeräumt, daß überhaupt die πίςις des Jakobus Princip, Thätigkeitsprincip seyn soll. Man muß noch einen Schritt weiter gehen und die Differenz auch darauf ausdehnen, daß dem Jakobus der Glaube nicht einmal Princip der sittlichen Thätigkeit ist. Bei Paulus ist der Glaube, da er die Liebe aus sich hervorgehen läßt, sich durch die Liebe wirksam äußert, auch das Princip des Practischen, er ist die unmittelbare Einheit des Theoretischen und Practischen, und hat ebendarin seine intensive Bedeutung, daß er den Menschen in der Totalität seines geistigen Wesens erfaßt. Bei Jakobus dagegen wird dem Glauben alles Practische abgesprochen und es wird nirgends darauf hingewiesen, wie dieß bei Paulus geschieht, daß er das Princip der ἔργα, des sittlichen Handelns ist. Der Glaube ist dem Jakobus immer nur der Glaube, von welchem Paulus 1. Cor. 13, 1. f. sagt, daß der Mensch mit ihm für sich allein ein tönendes Erz und eine klingende Schelle bleibe. Diesem Glauben schrieb nun allerdings auch Paulus keine rechtfertigende Kraft zu, er sagt vielmehr ὐδὲν ὠφελῦμαι. Aber der Unterschied ist, daß Paulus diesem leeren, nichtigen Glauben seinen rechtfertigenden gegenüberstellt, und von ihm als den wahren unterscheidet, Jakobus

* Der Brief Jakobi, Tüb. 1838. S. 43. f.

aber vom Glauben überhaupt gar keinen andern Begriff hat, als eben nur jenen. Zwar wird von der πίϛις gesagt, daß sie συνεργεῖ τοῖς ἔργοις, 2, 22., so daß es scheint, die πίϛις sey auch ein thätiges und zwar ein zur Rechtfertigung mitwirkendes Princip, ebenso läßt Jakobus den Menschen nur nicht durch den Glauben allein (ὀὐκ ἐκ πίϛεως μόνον 2, 24.) gerechtfertigt werden, und die Rechtfertigung durch die Werke wird die Vollendung der πίϛις genannt, ἐκ τῶν ἔργων τελειῦται ἡ πίϛις, 2, 22. Allein einen innern Zusammenhang zwischen der πίϛις und den ἔργα scheint Jakobus deswegen doch nicht anzuerkennen. Hätte er sich die πίϛις in einem innern Zusammenhang mit den ἔργα gedacht, so müßte die πίϛις das wirkende Princip derselben seyn, und das Hauptmoment läge ebendeswegen in der πίϛις, die ἔργα wären nur das, worin das Innere der πίϛις äußerlich wird. Wie kann aber Jakobus sich die πίϛις in diesem Verhältniß zu den ἔργα gedacht haben, wenn er von ihr Ausdrücke gebraucht, die ihr gerade das absprechen, was sie als Princip vor allem gehabt haben müßte, daß sie an sich etwas Lebendiges und Wirksames ist? Was, wie in so bestimmten Ausdrücken gesagt wird, für sich todt ist, ohne Kraft und Leben, nur einem Leibe gleicht, welcher ohne Geist, ohne ein beseelendes und belebendes Princip ist (2, 20. 26.), kann doch nicht die Bedeutung eines Princips haben. Wie hätte denn sonst Jakobus das δικαιῦσθαι schlechthin nur in die ἔργα setzen können, wenn die ἔργα selbst ihr Princip nur in der πίϛις gehabt hätten, somit auch der Grund ihrer rechtfertigenden Kraft in der πίϛις gelegen wäre? Man sieht wohl, das wahrhaft Reelle und Substanzielle sind nur die ἔργα, darum sind sie auch nicht blos eine Form, in welche nur ein anderswoher genommener Inhalt niedergelegt wird, sie sind, was sie sind, unmittelbar durch sich selbst und aus sich selbst, und sind daher auch nicht blos das Aeußere von einem Innern, wie die πίϛις wäre. Wenn nun aber gleichwohl Jakobus den ἔργα die πίϛις zur Seite stellt, die πίϛις sogar zur Voraussetzung der ἔργα macht, so sagt er zwar hiemit, die πίϛις sey auch dabei, aber es ist auch ein bloßes Dabeiseyn, nur darauf kommt das συνεργεῖν zurück, von welchem er spricht, die πίϛις ist, als blos theoretisches Wissen, ein begleitendes Moment des religiösen Bewußtseyns, dessen substanzielle Form die Werke sind. Es liegt hier eine Ansicht zu Grunde, nach welcher das Theoretische und das Practische, das Wissen auf der einen und das mit dem Wollen

identische Handeln auf der andern Seite zwar neben einander sind, aber auch unvermittelt neben einander stehen, und indem jedes für sich ist, eine eigene, in sich abgeschlossene Sphäre bildet, in ihrer Getrenntheit im Grunde ganz auseinanderfallen. Es fehlt das Bewußtseyn der diese beiden Seiten in sich zusammenfassenden Einheit, das Bewußtseyn einer Einheit, in welcher, wie dieß das Eigenthümliche des paulinischen Begriffs des Glaubens ist, das Theoretische auch das Practische in sich begreift, und das Practische zum Theoretischen sich verhält, wie das Aeußere zum Innern. Ist nicht dieses Ineinanderseyn des Theoretischen und Practischen die Einheit des Geistes selbst, stehen vielmehr beide, das Theoretische und das Practische, unvermittelt neben einander, so kann, da das Practische auf diese Weise zum Unmittelbaren und Selbstständigen wird, der Schwerpunkt des religiösen Bewußtseyns nur in das Practische fallen, wie es in dem Satze ausgesprochen wird, daß die Religion wesentlich Wollen und Handeln ist, oder daß keine andere *δικαίωσις* möglich ist, als nur vermittelst der *ἔργα*. Die *ἔργα* gelten allein als das Reale und Objective, weil sie das in der Wirklichkeit Existirende sind, es kommt dieß auf die Ansicht hinaus, daß nur das wahr und wirklich ist, was auf äußere, sinnliche, empirische Weise existirt. Setzt nun auch dieß äußerlich Existirende etwas Anderes voraus, was, sofern es nicht diese Weise der Existenz hat, nur an sich seyn kann, wie ja auch nach Jakobus die *ἔργα* die *πίστις* zu ihrer Voraussetzung haben, so ist nun das Characteristische dieses Standpunkts eben dieß, daß dieses an sich Seyende auch nur das Unwirkliche, Leere, Nichtige ist, das, wie es an sich ist, im Grunde gar nicht in Betracht kommt, wie nach Jakobus die *πίστις*, sofern sie irgend eine Beziehung zu den *ἔργα* hat, sosehr an sich nichts ist, daß sie erst in den *ἔργα* zur Wahrheit und Wirklichkeit ihrer Existenz kommen kann. Die paulinische Lehre von der Rechtfertigung stellt uns dagegen auf den entgegengesetzten Standpunkt einer Ansicht, nach welcher alles Wirkliche seine Realität nur in demjenigen hat, was es an sich ist. Ist demnach die *πίστις* das, was die *ἔργα* zu ihrer Voraussetzung haben, so können die *ἔργα* alle ihre Bedeutung nur in der *πίστις* haben, sie ist das Substanzielle in ihnen, nur auf sie kann es daher allein ankommen, die *ἔργα* sind so nur ein Accidens der *πίστις*. Wahr und wirklich ist nicht, was nur äußerlich existirt, sondern nur, was an sich ist, und nur was sich als ein an sich Seyendes begreifen

läßt, kann auch wirklich existiren, wie nach Paulus die ἔργα wahre, wirkliche ἔργα nur als Wirkungen der πίςις sind. Auf dem einen Standpunkt haben die ἔργα ihren absoluten Werth in sich, sie sind für sich das Absolute, und man muß ebendeswegen darüber hinwegsehen, daß sie, ihrer sinnlichen Erscheinung nach, doch immer nur etwas Endliches, Unvollkommenes sind, auf dem andern Standpunkt verhalten sich die ἔργα als Einzelnes immer nur negativ und inadäquat zu dem, was sie an sich sind, und man muß daher in der Negativität des Einzelnen immer die Einheit des Ganzen vor Augen haben, den Glauben, sofern er, als die sittliche Gesinnung, die Totalität der einzelnen Handlungen ist. Wir dürfen demnach die Lehre des Jakobus der paulinischen gegenüber nicht blos als die judenchristliche nehmen, es ist auch der Gegensatz des Empirischen und Speculativen, welchen wir hier vor uns haben. Paulus hat sich in seiner Lehre vom Glauben vom empirischen Bewußtseyn zum geistigen erhoben, und zwar von der Ansicht aus, daß die Werke als Einzelnes auch nur Endliches, Inadäquates, Negatives sind, demnach das Bewußtseyn des Absoluten, wenn es ein solches gibt, nicht in den Werken selbst, sondern nur über sie hinaus seyn kann, in etwas, das, als das an sich Seyende, die Werke schon zu ihrer Voraussetzung haben. Dieß ist der Glaube, sofern er als Einheit, Totalität ist, was die Werke immer nur auf endliche, inadäquate, negative Weise in sich darstellen. Betrachten wir die Lehre des Jakobus aus diesem Gesichtspunkt, so kann sie der des Paulus gegenüber nur als ein Rückschritt erscheinen. Stellt Jakobus dem paulinischen Satz des δικαιῦσθαι ἐκ πίςεως das δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων gegenüber, so müssen demnach die Werke dieselbe absolute Bedeutung haben, welche der Glaube im paulinischen Sinne hat, denn ebendarum sprach ja Paulus den Werken das δικαιῦσθαι ab, weil sie nichts Absolutes in sich haben, somit auch nur in einem inadäquaten Verhältniß zu dem δικαιῦσθαι stehen können. Was hat nun aber Jakobus gethan, um den Werken den absoluten Character zu vindiciren, welchen sie nach Paulus nicht haben können? Einen solchen Character könnten sie nur in ihrer Einheit mit dem Glauben haben, ebendeswegen wäre aber das Absolute der Werke nicht in den Werken selbst, sondern nur im Glauben, dieses Absolute des Glaubens ist es ja aber eben, was Jakobus läugnet. Er setzt demnach das Absolute, das die Werke in ihrer Beziehung zum δικαιῦσθαι

haben müssen, doch nur in die Werke, ungeachtet von den Werken gezeigt ist, daß sie als solche keine absolute Bedeutung haben können. Was ist dieß daher anders, als ein Zurückgehen auf einen Standpunkt, über welchen Paulus schon hinausgegangen ist? Der absolute Standpunkt des christlichen Bewußtseyns, auf welchen sich Paulus in seiner Lehre vom Glauben stellte, wird wieder zu dem judenchristlichen degradirt, auf welchem die Werke eine Bedeutung haben sollen, welche sie ihrer Natur nach nicht haben können. Das geistige Bewußtseyn des Glaubens muß gegen das empirische der Werke völlig zurücktreten.

Ob nun aber, wenn auch das Verhältniß der beiderseitigen Lehrbegriffe auf die hier entwickelte Weise bestimmt wird, der Jakobusbrief nur als die Antithese gegen die paulinische Lehre genommen werden kann, ist eine Frage, welche wegen ihrer Wichtigkeit für die Geschichte des Paulinismus hier noch etwas näher untersucht zu werden verdient. Bekanntlich ist von Schneckenburger * und Neander (a. a. O. S. 488. f.) das Gegentheil behauptet worden. Der Hauptsatz des Jakobus, welchen man gewöhnlich nur als Antithese gegen die paulinische Rechtfertigungslehre nehmen zu können meint, soll, wie Neander behauptet, in einen ganz andern Zusammenhang des religiösen Lebens gehören, er soll eine Richtung des jüdischen Geistes, den todten Glauben der jüdischen Religiosität bestreiten. Es sey bloßer Schein, wenn man meint, Jakobus spiele auf die von Paulus gebrauchten Ausdrücke und Beispiele an. Ob denn diese Anspielung wirklich so auffallend sey? Bedenken wir doch, daß sich die paulinische Ausdrucksweise selbst aus dem Judenthum, aus dem jüdisch-griechischen Sprachgebrauch herausbildete, und keineswegs lauter neue Ausdrucksformen schuf, sondern oft nur die ältern jüdischen sich aneignete, diese in einem neuen Zusammenhang, in einem neuen Gegensatz anwandte, und einen neuen Geist hineinlegte. So sey ja weder der Ausdruck δικαιὖσθαι in Beziehung auf Gott, noch der Ausdruck πιςις etwas ganz Neues, sondern beide Ausdrücke seyen den Juden längst geläufig gewesen. Auch das Beispiel Abrahams, als Glaubenshelden, habe jedem Juden nahe liegen müssen u. s. w. Alles dieß ist so bekannt, daß es Niemand läugnet, was folgt denn aber hieraus in Betreff der Stellung, welche dem Brief in den geschichtlichen Verhältnissen der ältesten christlichen Kirche anzuweisen ist? In dieser Beziehung kann die Frage nur seyn, ob die religiöse Einseitigkeit und

* Annot. ad Ep. Jac. 1832. S. 126. f. Beitr. zur Einl. in's N. T. S. 196. f.

Verkehrtheit, welche Jakobus mit der Formel δικαιῦσϑαι ἐκ πίσεως bezeichnet, als eine mit dem Judenthum in natürlichem Zusammenhang stehende Erscheinung angesehen werden kann. Diese Frage nun muß entschieden verneint werden. Der abstracte Begriffsglaube, wie man das δικαιῦσϑαι ἐκ πίσεως in seinem schlimmen Sinn bezeichnen kann, war nie ein Hauptfehler der jüdischen Religion. In der jüdischen Religion hat zwar der Glaube, als der Glaube an den Einen wahren Gott, wodurch sich das Judenthum vom Heidenthum unterscheidet, oder das γινώσκειν ϑεὸν, eine sehr hohe Bedeutung, aber dieser Glaube ist so wesentlich practisch, daß die Verehrung Gottes durch alle im Gesetz vorgeschriebenen Handlungen von der Erkenntniß Gottes gar nicht getrennt werden kann. Die jüdische Religion ist in ihrem Monotheismus zugleich die Religion des Einen wahren Gottes, der sich im Gesetz geoffenbart hat, und so wesentlich es zum Gesetz seinem Begriff nach gehört, daß es beobachtet und erfüllt wird, so wesentlich macht das gesetzliche Thun den eigentlichen Character der jüdischen Religion aus. Alle Hauptverirrungen der jüdischen Religion, soweit nicht fremdartige Elemente auf sie einwirkten, sind daher nicht theoretischer, sondern practischer Art, es ist immer das Gesetz, das in den verschiedenen Beziehungen, in welchen es aufgefaßt werden kann, die Form des religiösen Lebens bestimmt. Nun kann zwar allerdings der Hauptfehler einer Gesetzesreligion, wie die jüdische ist, auch schon darin bestehen, daß man das bloße Wissen des Gesetzes für die Hauptsache hält. Ein solches, vom Thun getrenntes Wissen, widerstreitet aber sosehr dem Begriff des seinem Wesen nach practischen Gesetzes, daß es gar nicht als eigene religiöse Erscheinung, sondern geradezu nur als Irreligiosität angesehen werden könnte, wie man ja auch in der todten Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeskenntniß, von welcher Neander spricht, nur einen Mangel des wahren religiösen Lebens sehen kann. Es muß doch dem δικαιῦσϑαι ἐκ πίσεως, auch wenn es als bloße Einseitigkeit erscheint, immer noch etwas zu Grunde liegen, was möglicher Weise das Princip einer bestimmten Richtung des religiösen Lebens werden kann. Daß es aber in Ansehung des gesetzlichen Thuns auf das bloße Wissen ankomme, kann Niemand als ernstlich gemeinten Grundsatz aufstellen, sondern, wo man sich statt des Thuns mit dem bloßen Wissen begnügt, macht sich dieß nicht als Theorie geltend, sondern es ist ein bloßer Mangel des practischen Verhaltens. In keinem Fall aber würde sich

erklären lassen, warum dieses schlechthinige, das Thun von sich ausschließende Wissen ein πιϛεύειν genannt wird, da Wissen und Glauben nicht identische Begriffe sind, und nicht klar ist, in welchem Sinn hier vom Glauben die Rede seyn soll. Je weniger die Hauptverirrung des religiösen Lebens in der jüdischen Religion auf der theoretischen Seite zu suchen ist, desto mehr liegt sie dagegen auf der praktischen. In einer auf das gesetzliche Thun dringenden Religion ist nichts mehr zu befürchten, als daß das Thun von der Gesinnung sich ablöse, und als äußerliches, in der Aeußerlichkeit der Werke bestehendes Thun für sich schon einen wahren religiösen Werth haben will. In dieser Hinsicht ist nichts bekannter, als der Gesetzesformalismus, die Werkheiligkeit, das opus operatum der jüdischen Religion. Auch Neander sucht daher auf den Begriff des opus operatum zu kommen, wenn er aber von dem opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehova und den Messias spricht, so ist dieß ein völlig unhaltbarer, sich selbst widersprechender Begriff. Wo es ein opus operatum gibt, kann es doch nicht etwas Innerliches, wie der Glaube, sondern nur etwas Aeußerliches seyn, ein werkthätiges Thun. Als hervorgegangen aus der jüdischen Religion sollte daher das von Jakobus bestrittene δικαιῦσϑαι ἐκ πίϛεως vielmehr als ein δικαιῦσϑαι ἐξ ἔργων bezeichnet seyn; da nun in jedem Fall das von Paulus bestrittene δικαιῦσϑαι ἐξ ἔργων ein Fehler der jüdischen Religiosität ist, so wäre nichts auffallender, als daß sowohl das Eine als das Andere, sowohl das δικαιῦσϑαι ἐκ πίϛεως, als das demselben entgegengesetzte δικαιῦσϑαι ἐξ ἔργων der jüdischen Religion zum Vorwurf gemacht wird, und zwar von zwei Schriftstellern, welche über das christliche δικαιῦσϑαι selbst mit einander einverstanden seyn sollen. Schon dieß läßt sich nicht recht begreifen, eben so wenig aber auch, wie der Apostel Paulus dazu kommt, nachdem Jakobus das δικαιῦσϑαι ἐκ πίϛεως getadelt hat, nun ebenso das δικαιῦσϑαι ἐξ ἔργων zu tadeln. Das der Natur der Sache adäquate Verhältniß, in welchem das Eine zum Andern steht, wird offenbar gestört, wenn die Polemik gegen das δικαιῦσϑαι ἐκ πίϛεως der Polemik gegen das δικαιῦσϑαι ἐξ ἔργων vorangehen soll. Sobald aber das Verhältniß das umgekehrte ist, ist alles in der natürlichen Ordnung. Von der jüdischen Religion aus konnte dem entwickelten christlichen Bewußtseyn, wie es zuerst in Paulus sich aussprach, nichts zum größeren Anstoß gereichen, als das

eitle Vertrauen auf die Aeußerlichkeit der Werke. Davon mußte demnach auf das Innere der Gesinnung, oder den Glauben zurückgewiesen werden. Betrachtete man aber das Innere, oder den Glauben, als die Hauptsache, so konnte sehr leicht auch wieder die Meinung entstehen, es werde darauf zum Nachtheil des practischen Thuns ein zu großes Gewicht gelegt, und von welcher Seite war diese Besorgniß als Reaction gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben natürlicher zu erwarten, als von derjenigen, auf welcher man ohnedieß gewohnt war, das Wesen der Religion in das Practische oder die Werke zu setzen, also von Seiten der noch so ganz am Judenthum hängenden Judenchristen? So nur findet zwischen der Polemik des Paulus gegen das δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων und der Polemik des Jakobus gegen das δικαιῦσθαι ἐκ πίσεως das natürliche Verhältniß statt, das der naturgemäße Fortschritt vom Judenthum zum Christenthum mit sich bringt. Die das δικαιῦσθαι betreffende christliche Polemik kann ihr bestrittenes Object nur im Judenthum haben. Dieß kann auch Neander nicht verkennen. Wäre aber das δικαιῦσθαι ἐκ πίσεως das erste Moment dieser Polemik, so würde auch, abgesehen davon, daß Neander dasselbe als eine Form des Judenthums ganz willkürlich construirt, dieß eine höchst unnatürliche Erscheinung seyn, daß Jakobus das jüdische δικαιῦσθαι ein δικαιῦσθαι ἐκ πίσεως nennt, während Paulus denselben Ausdruck von dem christlichen gebraucht, und ebenso würde Jakobus das christliche ein δικαιῦσθαι ἐκ ἔργων nennen, während Paulus mit diesem Ausdruck das jüdische bezeichnet. Auf diese Weise wäre also das jüdische und das christliche δικαιῦσθαι beides zugleich; beide Schriftsteller würden demnach von derselben Sache reden, nur würde Jeder von Beiden bei den beiden hier in Betracht kommenden Ausdrücken unter dem einen Ausdruck das gerade Gegentheil von demjenigen verstehen, was der Andere unter ihm versteht, und diese beiden Ausdrücke würden auf eine so eigene Weise ihre Bedeutung gegen einander vertauschen, ohne daß irgend eine erläuternde Nebenbestimmung hinzugefügt wäre, ungeachtet doch der eine der beiden Schriftsteller den andern schon vor sich gehabt haben muß. Auf eine so unnatürliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Jakobus und Paulus konnte man nur in einem besondern Interesse kommen. Man sprach dem Brief seine Beziehung auf die paulinische Lehre ab, damit so das Merkmal seine Geltung verliere, aus welchem man die spätere Abfassungszeit

oder die Unächtheit desselben erweisen zu können glaubt. Das persönliche Moment wird also auch hier über das sachliche gestellt, und doch sollte schon der Contrast zwischen dem in der griechischen Sprache und Denkweise so gewandten Verfasser des Jakobusbriefs und einem so ächt palästinensischen Judenchristen, wie Jakobus, besonders auch nach der Schilderung des Hegesippus, war, jeden Gedanken an seine Autorschaft niederschlagen *.

Nur als Antithese gegen die paulinische Lehre kann demnach die des Jakobusbriefs genommen werden, aber auch diese Antithese würde

* Kann nicht geläugnet werden, daß der Brief die schon entwickelte paulinische Lehre voraussetzt, so kann die Abfassung desselben in keine sehr frühe Zeit gesetzt werden. Die paulinische Lehre muß schon allgemeiner bekannt geworden und mit der ganzen Bedeutung ihres Gegensatzes zum Judenchristenthum aufgetreten seyn. Aber nicht blos die Lehre des Apostels Paulus setzt der Jakobusbrief voraus, auch auf die Briefe desselben finden sich Anspielungen, die es kaum bezweifeln lassen, daß der Verf. diese Briefe selbst kannte. Man vgl. 1, 2. f. mit Röm. 5, 3. f., 1, 18. mit Röm. 8, 23., 1, 21. mit Röm. 13, 12. 1, 22. mit Röm. 2, 13. 2, 21. mit Gal. 3, 6. Röm. 4, 3. 4, 1. mit Röm. 7, 23. 4, 4. mit Röm. 8, 7. 4, 12. mit Röm. 2, 1. 14, 4. Der vom Beispiel Abrahams gemachte Gebrauch beweist allerdings, wie de Wette Theol. Stud. 3. Krit. 1830. S. 349. bemerkt, noch nicht, daß Jakobus gerade auf die Briefe Pauli an die Galater und Römer Rücksicht genommen habe, da Paulus und die Seinigen es wohl auch oft im mündlichen Vortrag anführen mochten, aber in der Reihe so vieler andern analogen Stellen wird auch diese Annahme um so wahrscheinlicher. Besonders auffallend ist die dem Briefe Jakobi und dem Hebr.Brief gemeinsame Berufung auf das Beispiel der Rachab Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31. Mit Recht bemerkt de Wette a. a. O.: „Daß irgend Jemand, außer dem Verfasser des Hebr.Briefs die Rachab als ein Glaubensbeispiel sollte angeführt haben, ist höchst unwahrscheinlich, denn sie wird in der Schrift nicht geradezu wegen ihres Glaubens erwähnt, und ist doch immer eine zweideutige Person. Nur jener Schriftsteller wurde durch seinen eigenthümlichen Gedankengang darauf geführt, sie als Heroin des Glaubens aufzustellen. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß Jakobus auf diesen Brief Rücksicht genommen hat, und man sträubt sich gegen die Anerkennung dieser ganz zu Tage liegenden Sache aus anderweitigen Gründen oder aus vorgefaßter Meinung. Es lege ein jeder die Hand auf's Herz und frage sich, ob, wenn ihm das, was aus dieser Berücksichtigung erschlossen werden kann, bequem wäre, er die Anerkennung verweigern würde." Die Antwort auf alles dieß ist bei Neander die Frage, ob denn die Anspielungen so auffallend seyen? So kann man freilich immer wieder fragen, wenn man sein subjectives Interesse, den Brief über Paulus hinaufzusetzen, so wenig verläugnen kann, als dieß bei Neander der Fall ist. Jedem Unbefangenen muß dagegen klar seyn, daß ein Brief, welcher sogar schon den Hebräerbrief voraussetzt, um

nicht richtig aufgefaßt, wenn man die Bestreitung der paulinischen Lehre als den Hauptzweck des Briefs betrachten wollte. Was sich darauf bezieht, ist offenbar nur ein Theil des überhaupt durchaus practischen, aus Ermahnungen und Belehrungen bestehenden Inhalts des Briefs. Diese practische Tendenz ist der eigenthümliche Character des Briefs, und dieses Practische selbst kann nur von dem judenchristlichen Standpunkt aus begriffen werden, von welchem aus der Brief geschrieben ist. Es ist nicht mehr die ursprüngliche starre und schroffe Opposition des Judenthums gegen das Christenthum, wie sie uns noch in den Briefen des Apostels begegnet, der Gegensatz hat sich schon gemildert, die härtesten Forderungen des Gesetzes sind schon aufgegeben. Von einem Judenchristenthum, wie das des aus Gal. 2. uns bekannten Jakobus war, welcher als ächter Judenchrist noch an allen jüdischen Institutionen, selbst der Beschneidung mit aller Zähigkeit des traditionellen Judenthums festhielt, sehen wir in unserem Briefe keine Spur mehr. Das Christenthum wird zwar als *νόμος* aufgefaßt, aber dieser *νόμος* hat schon das Joch des ceremoniellen Judenthums abgeschüttelt, und es wird mit diesem Begriff nur die Religion als ein sittliches Thun, als practisches Verhalten bezeichnet. Was als ein wesentliches Element der Religion nie verkannt werden kann, daß sie practisch ist, durch das sittlich-religiöse Handeln oder durch Werke sich bethätigen muß, wird als der wesentliche Inbegriff der alttestamentlichen Religion auch für das Christenthum festgehalten. Schon dieß weist darauf hin, daß das mit dem Judenthum ursprünglich noch identische Christenthum auch für die Judenchristen einen Entwicklungsproceß durchgemacht hat, welcher über den Zeitpunkt, in welchem wir Gal. 2. stehen, weit hinausliegt, wenn nun aber der Verfasser des Briefs das Gesetz sogar geradezu den *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* nennt, 2, 25., so ist doch hier deutlich genug die Einwirkung des paulinischen Christenthums zu sehen. Die Idee der Freiheit, welche, wie jener Ausdruck beweist, auch dem

nachpaulinisch seyn kann. Man vgl. de Wette Einl. in das N. T. S. 310., wo das richtige Urtheil gefällt wird: Aus den im Briefe selbst enthaltenen Merkmalen einer spätern Abfassungszeit erhelle zur Genüge, daß der Brief nicht von Jakobus, dem Bruder des Herrn, sondern von einem Spätern in dessen Namen geschrieben sey, und zwar vermöge einer im Alterthum üblichen Fiction, wozu auch die sonderbare unbriefliche Zuschrift gehöre, eine Meinung, welche in der Kirche nicht unerhört sey, und nur von der Engherzigkeit mit Befremden aufgenommen werden könne.

judenchristlichen Verfasser des Jakobusbriefs aufgegangen ist, und unter welcher nichts anderes verstanden werden kann, als die Befreiung des Bewußtseyns von allem, was auf dem christlichen Standpunkt nur als das Joch der jüdischen Knechtschaft erscheinen kann, ist erst durch den Apostel Paulus in das gemeinsame christliche Bewußtseyn eingeführt worden. Diesem Standpunkt des entwickelten christlichen Bewußtseyns steht jener Jakobus, welchen wir nicht nach der paulinisirenden Darstellung der Apostelgeschichte beurtheilen dürfen, noch sehr fern, und es streitet daher mit aller geschichtlichen Anschauung, das schon durch den paulinischen Entwicklungsproceß hindurchgegangene Judenchristenthum mit dem ursprünglichen, gegen das Grundprincip des paulinischen Christenthums sich noch verschließenden, in Eine Klasse zu setzen, und den großen Unterschied, der dazwischen liegt, ganz zu übersehen. Mögen auch, worauf Neander besonderes Gewicht legt, die Leser des Briefs unvermischte Judenchristen, und als solche am wenigsten geneigt und geeignet gewesen seyn, sich an Paulus besonders anzuschließen und in den paulinischen Lehrbegriff einzugehen, die paulinische Ansicht vom Gesetz hat sie doch keineswegs unberührt gelassen, die große Concession ist schon gemacht, daß das Judenthum mehrere seiner wichtigsten Institutionen fallen lassen mußte, wenn es mit dem Christenthum zusammenbestehen soll, daß es nur darauf ankommen könne, es so zu sagen seinem Geiste nach, als die Religion des practischen Verhaltens oder des sittlichen Handelns noch aufrecht zu erhalten. So betrachtet ist der Brief Jakobi diejenige Form des Christenthums, in welcher es auf der Grundlage des vergeistigten, seiner positiven Formen enthobenen, Judenthums vorzugsweise als practische Religiosität aufgefaßt ist. Das paulinische Christenthum hat, indem sein ganzes Streben dahin geht, sich in den innersten Inhalt des christlichen Bewußtseyns zu vertiefen, auch einen gewissen speculativen Trieb in sich, es will sich zur Theorie ausbilden, und den Inhalt des Christenthums aus seiner absoluten Idee, wie sie sich in der Person Christi darstellt, begreifen. Es ist ihm nicht genug, die Vergebung der Sünden als christliche Wahrheit zu wissen, es will auch die Möglichkeit dieser Thatsache, die Art und Weise ihrer Vermittlung für das Bewußtseyn sich klar machen, und je mehr ihm das wahre Wesen des Christenthums nur in der Geschichte und Person Christi gegeben ist, desto mehr ist ihm auch daran gelegen, die Person Christi in ihrer höchsten absoluten Bedeutung aufzufassen. Alles dieß

ist auf dem Standpunkt des Jakobusbriefs ganz anders, alle jene eigenthümlichen paulinischen Ideen vom Tode Christi und seiner versöhnenden Kraft, vom heiligen Geist, als dem Princip des christlichen Bewußtseyns, und der subjectiven Aneignung des christlichen Heils, und von der Person Christi treten hier ganz zurück, nicht blos, weil sie zufällig hier gerade nicht in Betracht kommen, jedoch, wie man meint, vorausgesetzt werden, sondern weil sie ganz außerhalb des Gesichtskreises des Verfassers des Briefs liegen. Kaum spricht sich in dem *Χριςὸς τῆς δόξης*, 2, 1. die Anerkennung einer höheren Würde Christi aus, es ist dieß, was unsern Brief so auffallend von dem paulinischen unterscheidet, die einzige Stelle, in welcher Christus ausdrücklich genannt ist, es ist nur vom *νόμος* und vom *κύριος* die Rede, und von dem letztern in einem so unbestimmten Sinn, daß man unter dem *κύριος* meistens ebensogut Gott als Christus verstehen kann. Wir sehen hieraus, wie alttestamentlich deistisch, so zu sagen, das Christenthum sich gestaltet haben würde, wenn es einzig nur in dieser Richtung sich weiter fortgebildet hätte. Es fehlt hier durchaus der lebendige Trieb, das specifisch Christliche, wie es in der Idee der Person Christi enthalten ist, organisch zu entwickeln; das specifisch Christliche verliert sich immer wieder in dem allgemein Religiösen, dessen substanzielles Element das Practische ist. Das Christenthum ist zwar das Wort der Wahrheit (1, 18.), aber als solches nicht der ewige Logos, in dessen absoluter Idee die paulinische Christologie sich zuletzt abschließt, sondern das Princip einer neuen sittlichen Schöpfung und Wiedergeburt, durch welches es im sittlichen Thun und Handeln sich practisch bethätigen soll. Wo daher das paulinische Christenthum in seiner mehr theoretischen, auf das innere Princip des christlichen Bewußtseyns zurückgehenden Richtung dieses vorherrschende practische Interesse am unmittelbarsten zu verletzen scheint, da ist auch der Punkt, wo diese von zwei ganz entgegengesetzten Standpunkten ausgehende Richtungen in Collision mit einander kommen müssen. Dieß ist die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben im paulinischen Sinn, und der allgemeine Gegensatz, welcher hier zu Grunde liegt, tritt in seiner vollen Bedeutung in dem Satze hervor: *δικαιῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων*, als der Antithese gegen den Satz, *δικαιῦται ἐκ πίςεως*. Man glaube aber nicht, daß es dem Verfasser des Briefs einzig nur um diese Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre zu thun war, um dieß anzunehmen, müßte

sie ja auch schon weit entschiedener als der Hauptgegenstand des Briefs hervortreten, es ist deutlich genug zu sehen, daß der Verfasser des Briefs nur im Zusammenhang mit dem Uebrigen, das er in seinem Brief behandelt, auf diesen Punkt kommt. Die Aufgabe, die er sich gesetzt hat, ist offenbar, von dem besondern Standpunkt aus, auf welchem er mit dieser bestimmten Form seines Judenchristenthums steht, das ganze Gebiet des christlichen Lebens zu umfassen, seine ganze christliche Lebensansicht, wie sie sich ihm von seinem Standpunkt aus gestalten mußte, darzulegen. Da nun dieser Standpunkt, wie es der Character der jüdischen Religion, zu welcher das Christenthum hier noch in so enger Beziehung steht, mit sich bringt, ein durchaus practischer ist, so ist es natürlich, daß die Hauptmomente des practisch-sittlichen Lebens, wie es im christlichen Leiden und Thun sich bethätigt, den Hauptinhalt des Briefs ausmachen. Der Christ, wie er, so betrachtet, seyn soll als ἀνὴρ τέλειος, in der Vollkommenheit des christlichen Lebens, die nur als ein ἔργον τέλειον gedacht werden kann, soll hier dargestellt werden. Unter diesen Gesichtspunkt läßt sich der ganze Inhalt des Briefs sehr einfach und ungezwungen bringen, was weiter zu entwickeln, hier nicht der Ort ist, da die Absicht dieser Bemerkungen nur ist, das Verhältniß des in dem Brief enthaltenen Lehrbegriffs zum paulinischen zu bestimmen, und dem Brief die Stellung in der ältesten Entwicklungsgeschichte des Christenthums wieder einzuräumen, aus welcher er durch willkürliche Behauptungen hinausgerückt worden ist.

Register.

A.

Abendmahl 564.
Abraham 44. 577.
Acta Pauli et Petri 227.
Adam und Christus 352. 572. 600.
Aeonen 423. f. 433. 460. f.
Agapen 31.
Agrippa 211. 157.
Albinus 159.
Allegorie 667.
Ambrosiaster 396.
Amos 119.
Ananias 23. f. 61. 73. 208.
Ananus, Hohepr. 159. f.
Andronikus und Junia 415.
Antichrist 487.
Antilegomena 248.
Antiochien 37. 40. 90. 101. 122. 128. 187.
Antiochus Epiphanes 160.
Apollonius von Tyana 99. 303.
Apollos 167. 182. 261.
Apostel, ihre Verfolgungen 16. 38. 157. ihre Wunder 15. 35. 164. 188. 329. idealisirt 22. 100. 233. Juden-Apostel 125. f. 196. 294. οἱ δοκοῦντες 117. 194. ἅγιοι 446. ihr Fortschritt 338.
Apostelgeschichte, ihre Tendenz 5. f. 77. 84. 118. 129. 146. 166. 202. 363. 374. ihre Glaubwürdigkeit 105. f. 110. 125. 129. 137. 143. 194. 373. ihre Reden 38. 42. 54. 60. 167. 177. 209. Zeit ihrer Abfassung 12. ihr Verfasser 145. 182. ihr Schluß 213.
Aquila und Priscilla 167. 183. 371. 414.
Areopagus 169.
Aretas 106. 363.
Artemis, ephes. 191.
Artemon 397.
Athen 167. Athener 172.
Athenagoras 478.
Auferstehung 173. 203. 275. 601. 649.

B.

Barnabas 23. 31. 40. 91. 98. 110. 113. 125. 129. Brief des Barnabas 138.
Basilides 302. 495.
Basnage 672.
Baucis 98.
Beschneidung 120. 132. 138. f. 193. 258. 379. 443. 454.
Bewußtseyn, das christliche, seine Momente 267. sein Princip 512.
Billroth 299. 318.
Bleek 327.
Bund, der alte und der neue 518.
Briefe, Kriterien der ächten und unächten 446. 465. 481. 490. 499. Entstehung unächter Briefe 503.

C.

Cajus, der Presb. 226. 233.
Carpokrates 313.
Celsus 172.
Cerinth 442.
Charismen 558. 662.
Christen, ihr Name 562.
Christianer 90. 562.
Christenthum, absolute Religion 256. 453. 513. 515. 518. 597. vereinigt die Getrennten 478. Verhältniß zum Judenthum und Heidenthum 567.

Christus, Prophet 85. Begriff des Namens 264. 279. Chrestus 371. 477. Das Pleroma 425. 438. Centralpunkt 449. f. Verhältniß zu den Engeln 443. Christologie in Eph. u. Col. 421. f. Christologie u. Soteriologie 445. Tod Christi 103. 290. 397. 451. 454. 514. 537. 541. 564. Auferstehung 514. 601. Höllenfahrt 430. 463. Parusie 485. 664. Die höhere Natur Christi 623.
Claudius 371.
Clemens von Alex. 217. der römische 223. 232. 238. Flavius Clemens 471. Vermittler zwischen Heiden- u. Judenchristen 474.
Colosser, Brief an die Col. 417. gnost. Elemente 421. f. Irrlehrer 441. Zweck des Briefs 449. Verhältniß zu Eph. 418. f. 455.
Corinth, 166. 187. 233. Parteien 261 f. Unordnungen 326. f. Der Apostel u. die Cor. 327. Verhältniß des zweiten Briefs zum ersten 327. Erläuterte Stellen: 1. Cor. 1, 12—3, fin. S. 266. f. 306. f. 322. 356. 521. 1. Cor. 2, 1. f. 9. f. S. 267. 516. 4, 6. S. 310. 5, 3. S. 329. 8, 6. S. 625. 9, 1. f. S. 280. 10, 4. S. 627. 11, 10. S. 636. 12, 1. f. S. 556. f. 13, 1. f. S. 612. 15, 23. f. S. 486. 602. 15, 56. S. 529. 2. Cor. 2, 6. S. 330. 3, 17. S. 517. 5, 13. S. 543. 5, 16. S. 283. 514. 5, 19. S. 540. 10, 7. S. 290. 318. 11, 1. f. S. 293.
redner, 257. 492.

D.

Dähne 314. 508.
Dämonen 140. 141. 148. 188. 385. 435. 638.
David 46. 401.
Demetrius 191.
De Wette 117. 121. 123. 242. 289. 316. 334. 335. 405. 417. 458. 488. 492. 497. 676. 688.
Δικαιοσύνη, ihr Begriff 523.
Dionysius, der Areop. 170. Der Bischof 171. 225. 230. 232. 240.
Doketismus 463.
Domitian 472.
Domitilla 472.
Dualismus, dual. Weltansicht 83. 387. 391.

E.

Ebioniten 34. 138. 219. in Rom 379. essen kein Fleisch und trinken keinen Wein. 383. 443.
Eichhorn 264. 335. 345. 375.
Ehe, zweite 141.
Elymas, der Magier 91.
Engel 422. 443. 636.
Ephesus 37. 167. 188. 190. Presbyter der ephes. Gemeinde 178. Brief an die Epheser 417. Gnostische Elemente 423. Zweck des Briefs 449. Verhältniß zu Col. 418. f. 455. Zu den ältern Briefen 563.
Epiphanius 34. 219. 249. 379. 442. f.
Eusebius 170. 216. 225. 237. 248. 471. 494.

F.

Fabius, Eusebius 35.
Felix, Procur. 94. 211.
Festus Porius 211.
Flaccus, M. 671.
Flatt 263. 276. 287. 666.
Freiheit, die christliche 123. 256. 517 520. 653.
Fritzsche 334. 387.

G.

Galater, ihr Schwanken im Christenthum 213. 515. Brief des Ap. an sie 105. 248. 252. 397. Differenz mit der Ap.Gesch. 106. 129. 134. Verhältniß zum Römerbrief 258. 332. Erläuterte Stellen 1, 15. 16. S. 515. 1, 16. f. 2, 1. f. S. 506 f. 3, 7. S. 665. 3, 65. f. S. 579. 3, 20. S. 582. 4, 22. S. 666. 697. 4, 6. S. 516. 5, 17. S. 534.
Gamaliel 33. 35.
Geist 515. 588.
Geist und Fleisch 515. 529. 515. 598.

Gesetz 526. 530. Pädagog 585.
Gesetz und Verheißung 578.
Gieseler 119. 142.
Glaube, Begriff 536. 550. 578. 612.
Glaube und Werke 453. 525. 679.
Glaukias 302.
Γλώσσαις λαλεῖν 184. 662.
Gnostiker 140. 423. 433. 458. 464. 493.
Gobarus, Steph. 221.
Goldhorn 314.
Gott, der unbekannte 175. Die Lehre des Ap. von Gott 620.
Götzenopfer 132. 134. 139. 393.
Grotius 71. 156. 204. 275. 287. 412. 652.

H.

Hagar 666.
Häretiker 180. 225. 495.
Harleß 418. 430.
Hebräer 39. 383. Hebr.-Brief 339.
Hegesippus 159. 220. f. 223. 385. 494.
Heiden 57 f. 78. 82. 112. 120. 174. 383. 525. Heiden und Juden 479. 453.
Heidenthum 140. 172. 256. 343. sein dämonischer Character 385. sein Verhältniß zum Judenthum und Christenthum 590.
Heidenchristenthum 112. 120. 333.
Hellenisten 39. 57. 60. 111. 138. 143.
Hermas 379.
Herodes Agrippa 157. sein Tod 160.
Heydenreich 274.
Hieronymus 93. 207.
Hilarius 396.
Homer 99. 663.
Homilien, pseudoclem. 85. 130. 139. 143. 218. 379. 479. ihre Hauptlehre 382. ihr Ebionitismus 388.

J.

Jakobus, der ältere 157. der Bruder des Herrn u. Vorsteher der jerus. Gemeinde 117 f. 131. 138. 196. 262. 385. der Gerechte 158. der Brief des Jak. 677.
Jerusalem 36. die dortige Gemeinde 15 f. 57. 83. ihre Zahl 37. ihre Gütergemeinschaft 70. ihre Armuth 133. Verfolgungen 166. ihr Judaismus 39. 120. 165. 200. Verhandlungen zu Jerus. 105. Concil daselbst 115. seine Beschlüsse 132 f.
Jesus, Kraft seines Namens 168. Bedeutung 264. 379. Jesus und Moses 383.
Ignatius, Briefe 138.
Johannes, der Täufer 101. 183. 226. Joh. Jünger 182. der Apostel 17. 40. 117. 133. 236.
Josephus 35. 94. 158 f.
Irenäus 225. 423. 425. 433. 489.
Juden 82. 167. 383. ihr Vorzug vor den Heiden 330. 358. 363 f. ihr Haß gegen Paulus 194. 205. 483. Judenthum 120. 132. 253. 333. 343. 453. 520. 574. Judenschriften 88. 112. 122. 136. 200. zwei Parteien 127. Gegner des Ap. 253. 379.
Jupiter 98.
Justin 183. 216. 478.

K.

Kaiaphas 16. 34.
Kanon 248.
Kern 251. 679.
Kirche, Braut Christi 143. 426. 563. der Leib Christi 427. 437. 556. 563. ihre Einheit 450.
Kosmokrator 434.
Kritik, ihre Aufgabe 2. 74. 96. 339.

L.

Lactantius 227.
Laodicea 456.
Licht 435.
Liebe 452. 454. 616. 661.
Lucas 12. 59. 213. 448. sein Evang. 55.
Lucian 94. 172.
Luther 667. 669.
Lystra 95. 135.

M.

Magie 92. 189.
Marcellus 53.
Marcion 249. 316. 399. 432. 434. 494. 588.

Marcus 217. 448.
Maria 30.
Mathematiker 371.
Matthäus 385.
Matthias Ap. 88. 296. Hohepr. 162.
Matthies 493. 497.
Mercur 98.
Messias 288. 371. 514. 522.
Meyer 34. 53. 55. 75. 120. 175.
Montanismus 436.
Mosaismus 42. 59. 519.
Moses 45. 49. 519., sein Gesetz 118. 131. 218. 382.
Mittler 582.
Mythus, sein Wesen 67. 81. 240.

N.

Nazaräer 138.
Neander 4. 20. 24. 30. 53. 55. 60. 64. 74. 76. 95. 99. 116. 119. 135. 140. 147. 150. 175. 206. 236. 271. 298. 375. 390. 508. 586. 595. 684. 688.
Nero 91. 227. 236. 372.
Nöffelt 285.
Νοῦς, Unterschied von πνεῦμα 533.

O.

Olshausen 25. 53. 55. 61. 75. 102. 120. 141. 186. 207. 233. 336. 347. 368. 400.
Onesimus 477.
Origenes 140. 189. 226. 229. 399.
Ostia 226. 234.

P.

Papias 217. 220. 223.
Particularismus, jüdischer 58. 81. 331.
Pastoralbriefe 230. 249. 417. 492.
Passah 386. 443.
Patriarchen 44. 101.
Paulinismus 12. 239. 504.
Paulus, Saulus 35. Umänderung seines Namens 92., seine Bekehrung 60., 651., sein Verhältniß zu Stephanus 58., zu den ältern Aposteln 107. 112. 114. 124. 196., zum Apostel Petrus 124. 128. 238., Parallele mit ihm 6. 78. 84. 93. 96. 126. 157. 182., sein Evangelium 112. 117. 124. 145. seine Reisen 89. 113. 145. 166. 177 194., nach Arabien 106., nach Jerus. 111., nach Spanien 230. 411. seine apostol. Auctorität 77. 83. 108. 124. 255., sein Wirkungskreis 405., soll immer zuerst an die Juden sich gewandt haben 363., seine Wunder 188. 191. 329., seine Reden 101. 167. 177. 208., sein Verhältniß zum Gesetz 195. 197. 204., zum A. T. 664., Apostat 219. Proselyt 220., seine Gegner 253. 260. 294. 331. 361., Unterschied unter ihnen 379., römischer Bürger 153., seine zweite Gefangenschaft 230. 240., sein Tod 226., sein Grab 226. 237., seine Briefe, drei Classen 248. ihr Ursprung 338., ihre Conception und dialectische Bewegung 500. seine Methode und Polemik 356. die pseudopaul. Briefe 503., sein Lehrbegriff 507., dessen Construction 508., die Hauptzüge seiner Individualität 651 f.
Petrus 17. 23. 24. 38. 40. 117. 124. bekehrt den Cornelius 79. 118. seine Parallele mit Paulus 6. 78. 93. 96. 126. 157. 182., Heidenapostel 139. 143. 187. 218., sein Conflict mit Paulus 128., mit dem Mag. Simon 130. 216. sein Primat 89. 238. 278., seine Wunder 188. 192., seine Befreiung 161., sein Aufenthalt in Rom 223., sein Tod 226. 232. 236., sein Grab 226. 237., die petrinische Partei 232. 242. 262., 1. u. 2. Petri 242.
Pharisäer 118. 131. 159. 203.
Philemon und Baucis 98., Philemon, Brief an ihn 475.
Philippi 146. 150., Brief an die Phil. 458., gnostische Elemente desselben 458., Character des Briefs 464.
Philippus 39.
Philosophie 168. 172. 303. 444.
Philostratus 99.
Pilatus 53.
Plato 503.
Pleroma 424. 460.
Plutarch 149.

Πνεῦμα ἅγιον 23., Θεῦ 267., Πν. Πύθωνος 147.
Polytheismus 174.
Poppäa 372.
Πορνεία 140.
Pott 265.
Prädestination 353. 640.
Prätorium 469.
Presbyter 116. 180.
Propheten 49. 58. 438.
Publius 170.

Q.

Quadratus 170.

R.

Reiche 337. 405.
Religion 523. 597. 618.
Religionsgeschichte 568. 588.
Rom 37. 213. 233. 237., die römische Gemeinde 370., ihr Character und Ursprung 375. 379., ihr Judaismus und Ebionitismus 384. 396., der Brief an die Römer 248. 332., die Interpreten desselben 334. 355., Zweck und Anlaß 334., verschiedene Ansichten darüber 344. 359., gegen Judenchristen gerichtet 347. 359., Hauptbestandtheile des Briefs 341., Inhalt von Kap. 9 — 11. S. 342. 353., von Kap. 1—8. S. 349., über Kap. 12. 13. 14. S. 384., die Unächtheit der beiden letzten Kapitel 398., Vergleichung des Römerbriefs mit 1. Cor. 356., erläuterte Stellen, Kap. 3, 21. f. S. 541., Kap. 5, 12. S. 569., Kap. 6, 1. f. 550., Kap. 7, 1. f. S. 530. 552., Kap. 8, 1. f. S. 547., Kap. 9, 1. f. 641., Kap. 9, 5. S. 624.
Roman, christlicher 479.
Rückert 299. 311. 330. 333. 345. 354. 417. 581. 669.
Rutilian 94.

S.

Sabbath 386. 443.
Sadducäer 34. 160. 166. 203. 275.
Salmasius 671.
Salomo 46.
Samarien 38. 40.
Sapphira 23.
Sara 666.
Σάρξ 285. 528. 551.
Schenkel 230. 240.
Schleiermacher 417. 492. 495. 696.
Schmid 332. 359.
Schmidt 272. 277.
Schneckenburger 5. 59. 119. 213. 420. 684.
Schott 313.
Schulz 415.
Sergius Paulus 92.
Silas 132. 146. 150. 166. 483.
Simon, der Magier, 85. 91. 94. 130. 216. 227. 495.
Skeuas 189.
Sokrates 168. 302.
Somnambulismus 147.
Sophia 428. 434. 459.
Soter, röm. Bisch. 234.
Spanheim, F. 672.
Stephanus 38. 41., seine Rede 42.
Stellvertretung 541.
Στοιχεῖα τῦ κόσμυ 444. 593.
Sünde 530. 568. 590.
Sueton 91. 371. 471.
Storr 262. 274. 285. 291. 314.
Synagogen 303.
Synedrium 16. 34. 52. 203.
Synkretismus 303.

T.

Tabith; 193.
Tacitus 91. 231. 370. 371.
Taufe 139. 455. 563. 597.
Tertullian 122. 131. 226. 236. 436. 437.
Theodas 302.
Thessalonich 469., Briefe an die Thess. 480.
Theurgen 94. 99.
Tholuck 335.
Thucydides 663.
Tiberius 470.
Timotheus 129. 166. 327. 483. 498.
Titus 121. 129. 327. 497.

Tradition 38. 67. 72. 233.
Tychikus 448. 456.
Typen 613.

U.

Universalismus 58. 333. 344. 382. 454.
Usteri 508. 524.

V.

Valentin 302. 436., Valentinianer 423. 425. 434. 495., ihre Erklärung des Prologs des joh. Ev. 435.
Vatican 226. 234. 236.
Visionen 65. 69. 82. 85. 294. 315.
Vitellius 53.

W.

Wetstein 154. 287.
Wunder 74., sein Begriff 76. 95.

Druckfehler.

S. 139.	Z.	8.	v. u.	statt:	apost. l.: nachapost.
„ 168.	„	10.	„ „	„	εἰσφέρον l.: εἰσφέρων.
„ 235.	„	16.	„ „	„	Paulus l.: Petrus.
„ 293.	„	2.	v. o.	„	B. l.: K.
„ 442.	„	3.	v. u.	„	Corinth l.: Cerinth.

Gedruckt bei Blum & Vogel.

